

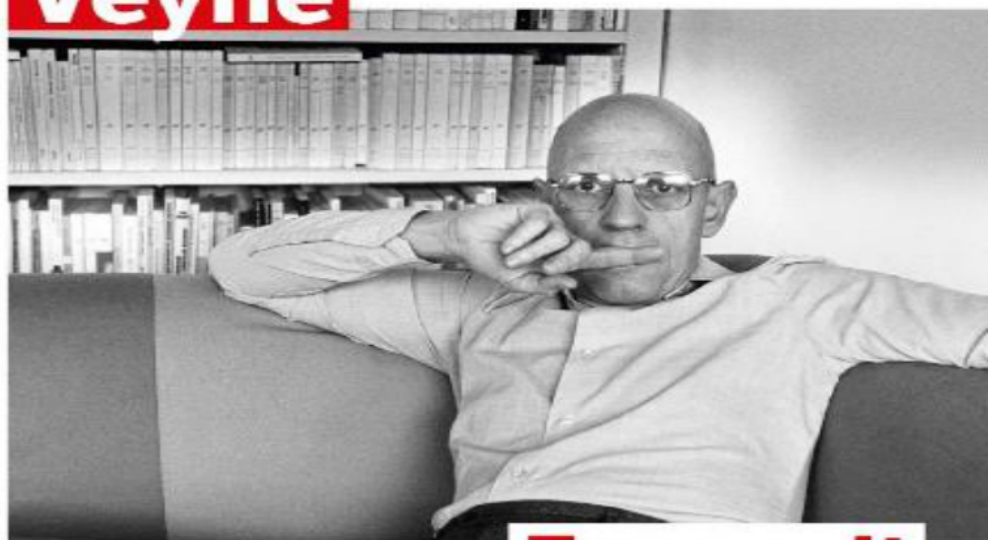
Foucault - Sa pensée, sa personne

Paul Veyne

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Paul
Veyne



Foucault

Sa pensée, sa personne

biblio essais



Paul Veyne

FOUCAULT,

SA PENSÉE, SA PERSONNE

Albin Michel

Collection Albin Michel Idées
dirigée par Hélène Monsacré

© Éditions Albin Michel, 2008

*En souvenir reconnaissant de nos maîtres,
Hans-Georg Pflaum et Louis Robert.*

Introduction

Non, Foucault ne fut pas un penseur structuraliste, non, il ne relève pas non plus de certaine « pensée 1968 » ; il n'était pas davantage relativiste, historiciste, il ne subodorait pas non plus de l'idéologie partout. Chose rare en ce siècle, il fut, de son propre aveu, un penseur *sceptique* (1), qui ne croyait qu'à la vérité des faits, des innombrables faits historiques qui remplissent toutes les pages de ses livres, et jamais à celle des idées générales. Car il n'admettait aucune transcendance fondatrice. Ce ne fut pas un nihiliste pour autant : il constatait l'existence de la liberté humaine (le mot se lit dans ses textes) et il ne pensait pas que, même érigée en doctrine « désenchantée », la perte de tout fondement métaphysique ou religieux ait jamais découragé cette liberté d'avoir des convictions, des espérances, des indignations, des révoltes (lui-même en fut un exemple, il milita à sa manière, qui était celle d'un intellectuel d'un type nouveau ; en politique, ce fut un *réformateur*) ; mais il trouvait faux et inutile de raisonner sur ses combats, de disserter sur ses indignations, de généraliser. « N'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité », a-t-il écrit (2).

Il ne fut pas l'ennemi de l'homme et du sujet humain que l'on a cru ; il estimait simplement que ce sujet ne pouvait faire descendre du ciel une vérité absolue ni agir souverainement dans le ciel des vérités ; qu'il ne pouvait que réagir contre les vérités et les réalités de son époque ou innover sur elles. Comme Montaigne et aux antipodes de Heidegger (3), il estimait que « nous n'avons aucune communication à l'Être (4) ». Toutefois, son scepticisme ne lui fait pas s'écrier : « Ah ! Tout est douteux ! » Si l'on préfère, ce prétendu soixante-huitard fut un empiriste et un philosophe de l'entendement, par opposition à une ambitieuse Raison. Il aboutit sans trop le dire à une conception générale de la condition humaine, de sa liberté qui réagit et de sa finitude ; le foucauldisme est, au vrai, une anthropologie empirique qui a sa cohérence et dont l'originalité est d'être fondée sur la critique historique.

Maintenant, passons aux détails, mais non sans avoir, dans un but de clarté, énoncé d'abord quels seront nos deux principes. *Primo*,

l'enjeu ultime de l'histoire humaine, au-delà même du pouvoir, de l'économie, etc., est la vérité : quel régime économique songerait à s'avouer faux ? Ce problème de la vérité dans l'histoire n'a rien, mais absolument rien à voir avec une mise en doute de l'innocence de Dreyfus ou de la réalité des chambres à gaz. *Secundo*, la connaissance historique, de son côté, si elle veut pousser jusqu'à son terme ses analyses d'une époque donnée, doit parvenir, au-delà de la société ou de la mentalité, aux vérités générales dans lesquelles les esprits de cette époque étaient, à leur insu, enfermés comme des poissons dans un bocal.

Quant au sceptique, c'est un être double. Tant qu'il pense, il se tient hors du bocal et regarde les poissons qui y tournent en rond. Mais comme il faut bien vivre, il se retrouve dans le bocal, poisson lui-même, pour décider quel candidat aura sa voix aux élections prochaines (sans donner pour autant valeur de vérité à sa décision). Le sceptique est à la fois un observateur, hors du bocal qu'il révoque en doute, et un des poissons rouges. Dédoublement qui n'a rien de tragique.

En l'occurrence, l'observateur qui est le héros de ce petit livre avait nom Michel Foucault, ce mince, élégant et tranchant personnage que rien ni personne ne faisait reculer et dont l'escrime intellectuelle maniait la plume comme si c'était un sabre. C'est pourquoi j'aurais pu intituler le livre qu'on va lire *Le Samouraï et le poisson rouge*.

1. John Rajchman, *Michel Foucault : la liberté de savoir*, trad. Durastanti, PUF, 1987, p. 8 : « Foucault est le grand sceptique de notre époque. Il doute de nos dogmatismes et de nos anthropologies philosophiques, il est le penseur de la dispersion et de la singularité. »

2. *Dits et Écrits*, éd. Defert et Ewald, Gallimard, 1994, 4 vol. (sera cité désormais par *DE*), III, p. 135.

3. Foucault a dit combien Heidegger avait compté pour lui et a évoqué ses lectures de Heidegger dans *DE*, IV, p. 703 ; mais, à mon humble avis, il n'avait guère lu, de Heidegger, que *Vom Wesen der Wahrheit* et le grand livre sur Nietzsche, qui a importé pour lui parce que ce livre a eu pour effet paradoxal de le rendre nietzschéen et non heideggérien.

4. Montaigne, II, 12, *Apologie de Raymond Sebond*.

I — Tout est singulier dans l'histoire universelle : le « discours »

Lorsque parut l'*Histoire de la folie*, certains historiens français des mieux disposés (dont l'auteur de ces lignes) n'ont pas vu d'abord la portée du livre ; Foucault montrait simplement, pensais-je, que la conception qu'on s'est faite de la folie à travers les siècles avait beaucoup varié ; ce qui ne nous apprenait rien : nous le savions déjà, les réalités humaines trahissent une contingence radicale (c'est l'« arbitraire culturel » bien connu) ou sont du moins diverses et variables ; il n'y a ni invariants historiques, ni essences, ni objets naturels. Nos ancêtres se sont fait d'étranges idées sur la folie, la sexualité, la punition ou le pouvoir. Mais tout se passait comme si nous admettions silencieusement que ce temps de l'erreur était révolu, que nous faisons mieux que nos aïeux et que nous connaissons la vérité autour de laquelle ils avaient tourné. « Ce texte grec parle de l'amour selon les conceptions de l'époque », disions-nous ; mais notre idée moderne de l'amour valait-elle mieux que la leur ? Nous n'oserions pas le prétendre si cette question oiseuse et inactuelle nous était posée ; mais y pensons-nous sérieusement, philosophiquement ? Foucault y a sérieusement pensé.

Je n'avais pas compris que Foucault prenait parti sans le dire dans un grand débat de la pensée moderne : la vérité est-elle ou n'est-elle pas adéquation à son objet, ressemble-t-elle ou non à ce qu'elle énonce, comme le suppose le sens commun ? À vrai dire, on voit mal par où nous pourrions savoir si elle est ressemblante, puisque nous n'avons pas d'autre source d'information permettant de la recouper, mais passons. Pour Foucault comme pour Nietzsche, William James, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking et bien d'autres, chacun avec ses propres vues, la connaissance ne peut pas être le miroir fidèle de la réalité ; pas plus que Richard Rorty (1), Foucault ne croit à ce miroir, à cette conception « spéculaire » du savoir : selon lui, l'objet en sa matérialité ne peut pas être séparé des cadres formels à travers lesquels nous le connaissons et que Foucault, d'un mot mal choisi, appelle « discours ». Tout est là.

Mal comprise, cette conception de la vérité comme non-correspondance au réel a fait croire (2) que, selon Foucault, les fous n'étaient pas fous et que parler de folie était de l'idéologie ; même un Raymond Aron ne comprenait pas autrement l'*Histoire de la folie* et me le disait sans ambages ; la folie n'est que trop réelle, il suffit de voir un fou pour le savoir, protestait-il, et il avait raison : Foucault lui-même professait que la folie, pour n'être pas ce que son discours en a dit, en dit et en dira, « n'était pas rien (3) » pour autant.

Qu'est-ce donc que Foucault entend par discours ? Quelque chose de fort simple : c'est la description la plus précise, la plus serrée d'une formation historique en sa nudité, c'est la mise au jour de son ultime différence individuelle (4). Aller ainsi jusqu'à la *differentia ultima* d'une singularité datée exige un effort intellectuel d'aperception : il faut dépouiller l'événement des trop amples draperies qui le banalisent et le rationalisent. Les conséquences en vont loin, comme on verra.

Dans son premier livre, le point de départ heuristique de Foucault a été la mise au clair du discours de ce que nous appelons la folie (la déraison, disait le discours d'autrefois) ; les livres suivants ont exemplifié sur d'autres sujets la philosophie sceptique qu'il avait tirée de cette expérience de détail ; mais lui-même n'a jamais exposé de pied en cap sa doctrine, il a laissé à ses commentateurs cette tâche redoutable (5). Je vais chercher ici à m'expliquer la pensée de celui qui fut un grand ami et qui me paraît être un grand esprit. Je citerai abondamment ses *Dits et Écrits*, car il y évoque les fondements de sa doctrine plus souvent qu'il ne le fait dans ses principaux ouvrages.

Avant de nous y risquer, partons d'un exemple. Supposons que nous entreprenions d'écrire une histoire de l'amour ou de la sexualité à travers les âges. Nous pourrions être satisfait de notre travail lorsque nous l'aurions poussé jusqu'au point où le lecteur y lirait quelles variations les païens ou bien les chrétiens, dans leurs idées et leurs pratiques, avaient modulées sur le thème bien connu qu'est le sexe. Mais supposons qu'arrivé à ce point quelque chose nous tracasse encore, que nous croyions devoir pousser l'analyse plus loin ; nous avons senti, par exemple, que telle ou telle façon de s'exprimer d'un auteur grec ou médiéval, tels mots, tel tour de phrase laissaient après notre analyse un résidu, une nuance qui impliquait quelque chose que nous n'avions pas vu. Et qu'au lieu de négliger ce résidu comme n'étant qu'une expression maladroite, un à-peu-près, une partie morte du texte, nous faisons un effort de plus pour expliciter ce qu'il paraissait impliquer et que nous y parvenions.

Alors les écailles nous tombent des yeux : une fois que la variation est explicitée jusqu'au bout, le thème éternel s'efface, et à sa place il n'y a plus que des variations, différentes l'une de l'autre, qui se sont succédé et que nous appellerons les « plaisirs » de l'Antiquité, la « chair » médiévale et la « sexualité » des modernes. Ce sont là trois idées générales que les hommes se sont faites successivement sur le noyau incontestablement réel, probablement transhistorique, mais inaccessible qui se retrouve derrière elles. Inaccessible ou plutôt impossible à dégager : nous en ferions fatalement un discours.

Supposons que, grâce au « programme » d'une science, on apprenne quelque chose de vrai, de scientifique au sujet de l'homosexualité (pour Foucault, les sciences n'étaient pas un vain mot) ; par exemple (supposition gratuite de ma part) que les goûts homosexuels sont d'origine génétique. Soit, et après ? *And then what ?* Qu'est-ce que *c'est* que l'homosexualité ? Que fera-t-on de ce morceau, petit ou grand, de vérité ? Foucault souhaitait qu'on fît le discours d'un détail insignifiant qui ne concernerait que l'anatomie et la physiologie, et non l'identité des individus ; bref, un détail dont on ne parlerait plus qu'au lit ou chez le médecin :

Avons-nous *vraiment* besoin d'un *vrai* sexe ? [c'est lui qui souligne ironiquement] Avec une constance qui touche à l'entêtement, les sociétés de l'Occident moderne ont répondu par l'affirmative. Elles ont fait jouer obstinément cette question du « vrai sexe » dans un ordre de choses où on pouvait s'imaginer que seules comptent la réalité des corps et l'intensité des plaisirs (6).

L'amour antique fut un discours des « plaisirs » aphrodisiaques, qui n'avaient rien de suspect, et de leur contrôle éthique et civique ; avec les gestes amoureux de cette époque aussi timide que sans péché, où, la nuit, seul un libertin faisait l'amour, non dans le noir, mais à la lueur d'une lampe, où une morale civique distinguait moins entre les sexes qu'entre les rôles actif et passif, où l'idéal de maîtrise de soi faisait qu'un Don Juan aurait été tenu pour efféminé, où la réprobation obsessionnelle du cunnilingue (qui n'en était pas moins pratiqué) était le renversement d'une hiérarchie des sexes, où le pédéraste prêtait à sourire parce qu'il poussait le goût des plaisirs jusqu'à avoir un cœur d'artichaut, etc.

Prenons un autre exemple qui est moins aimable que l'amour : le droit pénal à travers les âges. Il ne suffit pas de dire que, sous l'Ancien

Régime, les châtiments étaient atroces, ce qui montre quelle était la rudesse des mœurs. Dans les supplices épouvantables de cette époque, la souveraineté royale « s'abat de toute sa force » sur le sujet rebelle, pour faire mesurer aux yeux de tous l'énormité du forfait et la disproportion de forces entre ce rebelle et son roi, que le supplice venge cérémoniellement. Avec l'âge des Lumières, la punition, infligée dans son coin par un appareil administratif spécialisé, devient préventive et corrective ; la prison sera une technique coercitive de dressage, pour mettre en place de nouvelles habitudes chez le citoyen qui n'a pas respecté une loi (7). C'est là un progrès humanitaire, assurément, mais il faut bien comprendre qu'en outre c'est autre chose qu'une amélioration : c'est un changement du tout au tout.

Quinze siècles auparavant, dans les arènes de l'Empire romain, la mort était préparée au condamné dans une mise en scène mythologique ; on lui faisait revêtir le costume d'Hercule se suicidant par le feu et on le brûlait vif ; des chrétiennes furent déguisées en Danaïdes et donc préalablement violées, ou bien en Dircé et donc attachées aux cornes d'un taureau. Ces mises en scène étaient un sarcasme, un *ludibrium* ; le corps civique, avec lequel le coupable avait cru pouvoir rivaliser, le nargue, lui rit au nez pour lui montrer qu'il n'est pas le plus fort. Chacun de ces discours successifs se retrouve impliqué dans les lois pénales, gestes, institutions, pouvoirs, coutumes et même édifices qui le mettent en œuvre et qui forment ce que Foucault appelle le dispositif.

Comme on voit, nous sommes parti, sans idée préconçue, du détail des « faits concrets (8) » ; nous avons découvert alors des variations si originales que chacune d'elles est un thème à elle seule. Je parlais de thème et de variations, Foucault a mieux dit les choses ; en 1979, il notait dans son calepin : « Non pas passer les universaux à la râpe de l'histoire, mais faire passer l'histoire au fil d'une pensée qui refuse les universaux (9). » Ontologiquement parlant, il n'existe que des variations, le thème transhistorique n'étant qu'un nom vide de sens : Foucault est nominaliste comme Max Weber et comme tout bon historien. Heuristiquement, il vaut mieux partir du détail des pratiques, de ce qui se faisait et se disait, et faire l'effort intellectuel d'en expliciter le discours ; c'est plus fécond (mais plus difficile pour l'historien et aussi pour ses lecteurs (10)) que de partir d'une idée générale et bien connue, car on risque alors de s'en tenir à cette idée, sans apercevoir les différences ultimes et décisives qui la réduiraient à néant.

Oublions les supplices et revenons plutôt aux plaisirs. Nous avons pu aisément distinguer les plaisirs païens de la « chair » chrétienne (ce discours de la chair pécheresse et de la nature à suivre parce qu'elle est une création divine). Ont succédé d'autres discours encore, celui du « sexe » des modernes (11), auquel ont contribué la physiologie, la médecine et la psychiatrie ; et peut-être le *gender* postmoderne, avec le féminisme et la permissivité ou plutôt le droit subjectif d'être soi-même et de le dire (la psychanalyse n'y survivrait pas, dirait ici Didier Éribon). En outre, on devine que chaque « discours » met en jeu, autour de l'amour, une foule d'éléments disposés autour de lui : des coutumes, des paroles, des savoirs, des normes, des lois, des institutions ; aussi vaudra-t-il mieux parler de pratiques discursives ou encore, d'un mot chargé de sens sur lequel on reviendra, de dispositifs (12).

Reprenons : au lieu de la banalité qu'est l'amour nous étaient apparus ainsi plusieurs petits objets « d'époque », bizarres, encore jamais vus. Nous venions, en effet, de tirer au clair la partie immergée de l'amour à l'époque considérée. La partie visible, qui seule émergeait à nos yeux, avait une apparence somme toute familière ; en revanche, lorsqu'on est parvenu à expliciter la partie non visible, non consciente, apparaît un objet « lacunaire et déchiqueté (13) » dont les contours biscornus ne correspondent à rien de sensé et ne remplissent plus l'ample et noble drapé dont ils étaient revêtus auparavant ; ils font plutôt penser aux frontières historiques des nations, tracées en zigzag par les hasards de l'histoire, et non à des frontières naturelles.

Certes, l'idée que nous nous faisons de la sexualité ou de la folie (idée que le « discours » inconscient, implicite, serre au plus juste et dont il dit le plus précisément la singularité et la bizarrerie que nous ne voyons pas), cette idée avec son discours se rapporte assurément à une « chose en soi » (dirai-je en abusant du vocabulaire kantien), à une réalité quelle prétend représenter. La sexualité, la folie, cela existe bel et bien, ce ne sont pas des inventions idéologiques. On aurait beau spéculer à l'infini, il demeure que l'homme est un animal sexué, la physiologie et l'instinct sexuel le prouvent. Tout ce qu'on a pensé de l'amour ou de la folie à travers les siècles signale l'existence et comme l'emplacement de choses en soi. Toutefois nous n'avons pas de vérité adéquate de ces choses, car nous n'atteignons une chose en soi qu'à travers l'idée que nous nous en sommes faite à chaque époque (idée dont le discours est la formulation ultime, la *differentia ultima*). Nous ne l'atteignons donc que comme « phénomène », car nous ne pouvons

séparer la chose en soi du « discours » dans lequel elle est enserrée pour nous. « Ensablée », aimait à dire Foucault. On ne pourrait rien connaître en l'absence de ces espèces de présupposés : s'il n'y avait pas eu des discours, l'objet X en lequel on a cru voir successivement une possession divine, la folie, la déraison, la démence, etc., n'en existerait pas moins, mais, dans notre esprit, il n'y aurait rien sur son emplacement.

Or tous les phénomènes sont singuliers, tout fait historique ou sociologique est une singularité ; Foucault pense qu'il n'existe pas de vérités générales, transhistoriques, car les faits humains, actes ou paroles, ne proviennent pas d'une nature, d'une raison qui seraient leur origine, ni ne reflètent fidèlement l'objet auquel ils renvoient. Au-delà de leur trompeuse généralité ou de leur fonctionnalité supposée, cette singularité est celle de leur bizarre discours. Elle est issue chaque fois des hasards du devenir, de la concaténation compliquée des causalités qui se rencontrent. Car l'histoire de l'humanité n'est pas sous-tendue par le réel, le rationnel, le fonctionnel ni quelque dialectique. Il faut « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone (14) », de tout fonctionnalisme. La suggestion tacite que fait Foucault aux sociologues et aux historiens (parallèlement à lui, certains la mettaient d'eux-mêmes en pratique) (15) est de pousser le plus loin possible l'analyse des formations historiques ou sociales, jusqu'à mettre à nu leur étrangeté singulière.

À CHAQUE ÉPOQUE SON VOCAL

Ces singularités, Foucault, dont la pensée ne s'est précisée qu'au fil des années et dont le vocabulaire technique a été longtemps flottant, les a évoquées par les mots de discours, mais aussi de pratiques discursives, de présupposés, d'*épistémè*, de dispositif... Plutôt que de nous appesantir sur ces différents vocables, mieux vaut s'en tenir au principal : nous pensons les choses humaines à travers des idées générales que nous croyons adéquates, alors que rien d'humain n'est adéquat, rationnel ni universel. Ce qui surprend et inquiète notre bon sens.

Aussi une illusion rassurante nous fait-elle apercevoir les discours à travers des idées générales, si bien que nous méconnaissions leur diversité et la singularité de chacun d'eux. Nous pensons ordinairement par poncifs, par généralités, et c'est pourquoi les discours nous restent « inconscients », échappent à nos regards. Les

enfants appellent tous les hommes Papa et toutes les femmes Maman, dit la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote. Il faut un travail historique que Foucault appelle archéologie ou généalogie (je n'entrerai pas dans les détails) pour mettre au jour le discours. Or cette archéologie est un bilan démystificateur.

Car, chaque fois qu'est atteinte cette *differentia ultima* du phénomène qu'est le discours qui le décrit, on découvre inmanquablement que le phénomène est bizarre, arbitraire, gratuit (nous le comparions plus haut au tracé des frontières historiques). Bilan : lorsqu'on est allé ainsi au fond d'un certain nombre de phénomènes, on constate la singularité de chacun et l'arbitraire de tous, et on en conclut par induction à une critique philosophique de la connaissance, à la constatation que les choses humaines sont sans fondement et à un scepticisme sur les idées générales (mais sur elles seulement : non sur des singularités telles que l'innocence de Dreyfus ou la date exacte de la bataille de Teutobourg).

Assurément les livres d'histoire et de physique, qui ne parlent pas par idées générales, sont pleins de vérités. Il demeure que l'homme, le sujet dont parlent les philosophes n'est pas sujet souverain : il ne domine pas le temps ni le vrai. « Chacun ne peut penser que comme on pense de son temps », écrit un condisciple de Foucault à l'École normale et à l'agrégation de philosophie, Jean d'Ormesson, qui est, sur ce point, d'accord avec notre auteur ; « Aristote, saint Augustin et jusqu'à Bossuet ne sont pas capables de s'élever jusqu'à la condamnation de l'esclavage ; quelques siècles plus tard, elle apparaît comme une évidence ». Pour paraphraser Marx, l'humanité se pose des problèmes au moment où elle les résout. Car, lorsque s'effondre l'esclavage et tout le dispositif légal et mental qui le soutenait, s'effondre aussi sa « vérité ».

À chaque époque, les contemporains sont ainsi enfermés dans des discours comme dans des bocal faux transparents, ignorent quels sont ces bocaux et même qu'il y ait bocal. Les fausses généralités et les discours varient à travers le temps ; mais, à chaque époque, ils passent pour vrais. Si bien que la vérité se réduit à *dire vrai*, à parler conformément à ce qu'on admet être vrai et qui fera sourire un siècle plus tard.

L'originalité de la recherche foucauldienne est de travailler sur la vérité dans le temps. Commençons par illustrer cela en toute naïveté : derrière l'œuvre de Foucault — comme derrière celle de Heidegger — est tapi un non-dit truistique et écrasant : le passé ancien et récent

de l'humanité n'est qu'un vaste cimetière de grandes vérités mortes. C'est devenu une évidence depuis plus d'un siècle, ou plus d'un millénaire ; pendant la même longue durée, la grande philosophie a pourtant pensé à bien d'autres choses qu'à cette vérité première ; chaque penseur, Hegel, Comte, Husserl, espérait être venu clore en personne l'âge des errances. Foucault, en revanche, s'est attaqué à ce problème du cimetière et l'a fait sous un angle de recherche personnel et inattendu : la fouille en profondeur du « discours », l'explicitation des ultimes différences entre formations historiques et, par là, la fin des dernières idées générales.

Pour le dire autrement, la plupart des philosophies partent du rapport du philosophe, ou des hommes, avec l'Être, avec le monde, avec Dieu. Foucault, lui, part de ce que les différents hommes font comme allant de soi et disent en le tenant pour vrai ; ou plutôt, comme l'immense majorité des hommes sont morts, il part de tout ce qu'ils ont pu faire et dire à diverses époques. En somme, il part de l'histoire, dont il prélève des échantillons (la folie, la punition, le sexe...) pour en expliciter le discours et en inférer une anthropologie empirique.

Expliciter un discours, une pratique discursive, consistera à interpréter ce que les gens faisaient ou disaient, à comprendre ce que supposent leurs gestes, paroles, institutions, chose que nous faisons à chaque minute : nous nous comprenons entre nous. L'instrument de Foucault sera donc une pratique quotidienne, l'herméneutique, l'élucidation du sens (16) ; cette pratique quotidienne échappe au scepticisme sous la coupe duquel tombent les idées générales. Son herméneutique, qui comprend le sens des actes et des paroles d'autrui, serre ce sens au plus juste, loin de retrouver l'éternel Éros dans l'amour antique ou de contaminer cet Éros avec de la psychanalyse ou une anthropologie philosophique. Comprendre ce que dit et fait autrui est un métier de comédien qui « se met dans la peau » de son personnage pour le comprendre ; si ce comédien est un historien, il lui faut en outre se faire écrivain de théâtre pour composer le texte de son rôle et trouver des mots (des concepts) pour le dire.

Ajoutons bien vite que cette herméneutique, qui ne fait que cerner la positivité de données empiriques, était aux antipodes du *linguistic turn* des années 1960, auquel il arrivait de faire s'évanouir en interprétations à l'infini (« le sens d'un texte change avec le temps et l'interprète ») les solides positivités qui étaient chères à Foucault (17). J'ai lu je ne sais où une vitupération contre certain « courant

postmoderne, largement issu des disciples de Foucault, qui revient à tout relativiser, à affirmer que tout est question d'interprétation ». En ce qui concerne les disciples, je ne sais pas, mais en ce qui concerne Foucault lui-même, rien n'est plus faux : persuadé qu'un texte n'est pas sa propre interprétation, la méthode fondamentale de Foucault est de comprendre au plus juste ce que l'auteur du texte a voulu dire en son temps.

On trouve chez lui, en effet, une espèce de positivisme herméneutique : nous ne pouvons rien connaître de certain sur le moi, le monde et le Bien, mais nous nous comprenons entre nous, vivants ou morts. Nous nous comprenons bien ou mal, c'est une autre affaire (une bonne compréhension suppose qu'on soit inscrit dans une tradition ou qu'on se soit imprégné d'une tradition étrangère ; on ne s'improvise pas helléniste), mais enfin nous pouvons finir par nous comprendre.

C'est une herméneutique, à cause du « principe d'irréductibilité de la pensée » (n'oublions pas ici que la conscience n'est pas à la racine de la pensée) ; « pas d'expérience qui ne soit une manière de penser ». Les faits historiques « peuvent bien n'être pas indépendants des déterminations concrètes de l'histoire sociale », l'homme ne peut néanmoins éprouver ces dernières qu'« à travers la pensée ». L'intérêt de classe ou encore les rapports de production économiques peuvent être des « structures universelles », les forces de production, la machine à vapeur, peuvent être des « déterminations concrètes de l'existence sociale (18) » : ils n'en doivent pas moins passer par la pensée pour être vécus, pour faire événement. Ce qui justifie quelque peu le mot de discours, la pensée étant tout de même plus proche de la parole que d'une locomotive.

La méthode de cette herméneutique est celle-ci : au lieu de partir des universaux comme grille d'intelligibilité des « pratiques concrètes », qui sont pensées et comprises, même si elles se pratiquent en silence, on partira de ces pratiques et du discours singulier et bizarre qu'elles supposent, « pour passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces conduites » ; on découvre alors la vérité vraie du passé et « l'inexistence des universaux » (19). Pour citer ses propres paroles, « je pars de la décision, à la fois théorique et méthodologique, qui consiste à dire : supposons que les universaux n'existent pas » ; par exemple, supposons que la folie n'existe pas, ou plutôt ne soit qu'un faux concept (même si une réalité lui correspond). « Dès lors, quelle est donc l'histoire que l'on peut faire de ces

différents événements, de ces différentes pratiques qui, apparemment, s'ordonnent à ce quelque chose supposé qui est la folie (20) ? » Et qui font qu'elle finit par exister comme folie véritable à nos yeux, au lieu de rester une chose parfaitement réelle, mais inconnue, inaperçue, indéterminée et sans nom. Ou inconnue, ou méconnue : la folie et toutes choses humaines n'ont pas d'autre choix, à moins d'être des singularités.

Singularité, disions-nous : les discours des phénomènes sont singuliers aux deux sens du mot ; ils sont étranges et ils n'entrent pas dans une généralité, chacun étant seul de son espèce. Donc, pour les dégager, partons des détails et faisons régression (21) à partir des pratiques concrètes du pouvoir, de ses procédures, de ses instruments, etc. On peut alors expliciter un discours — un ensemble de pratiques réelles — qui prend sa forme aboutie au XVIII^e siècle, que Foucault décrit sous le nom de gouvernementalité et qui diffère du discours médiéval de l'État de justice non moins que de l'État administratif de la Renaissance. Autre régression, lorsque, dans *Surveiller et punir*, il flairait moins une continuité pénale qu'une différence tacite entre les châtiments d'Ancien Régime, où le souverain « s'abattait de toute sa force » sur le supplicié, et notre système carcéral.

Usant ou abusant d'une analogie freudienne, Foucault dit avoir « essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir », « de retrouver dans l'histoire de la science, des connaissances et du savoir humain quelque chose qui en serait comme l'inconscient (22) ». « La conscience n'est jamais présente dans une telle description (23) » des discours ; les discours sont « demeurés invisibles », ils sont « l'inconscient, non du sujet parlant, *mais de la chose dite* » (c'est moi qui souligne), « un inconscient positif du savoir, un niveau qui échappait à la conscience » des agents, qu'ils utilisaient « sans qu'ils en eussent conscience » (24).

Le mot d'inconscient n'est évidemment qu'une métonymie : il n'existe d'inconscient, freudien ou autre, que dans nos cervelles ; au lieu d'« inconscient », lisez « implicite ». Pour en donner l'exemple le plus plat, Louis XIV était glorifié d'être un grand conquérant. Ce qui suppose, ce qui implique qu'à son époque importaient le prestige et la puissance d'un souverain, mesurés à l'étendue de ses possessions, qu'il était royal d'étendre par des guerres. Après la chute de Napoléon, Benjamin Constant exposera que cet « esprit de conquête » est une chose dépassée.

Le discours bien mal nommé, cette sorte d'inconscient, est

justement ce qui n'est pas dit et qui reste implicite. Ajoutons avec Roger-Pol Droit que les limites entre le conscient et l'inconscient « ne préexistent pas à la partition qui les définit (25) », puisqu'elles ne sont pas autre chose que le tracé d'une frontière historique : elles datent de cette dernière, elles sont contemporaines de l'événement singulier qu'elles ne font que cerner, elles ne sortent pas de l'inconscient en tant que structure permanente de la psyché.

Le discours est cette partie invisible, cette pensée impensée où se singularise chaque événement de l'histoire. Quelques lignes feront sentir en quoi consiste l'effort d'aperception des discours :

L'énoncé a beau n'être pas caché, il n'est pas pour autant visible ; il ne s'offre pas à la perception comme le porteur manifeste de ses limites et de ses caractères. Il faut une certaine conversion du regard et de l'attitude pour pouvoir le reconnaître et l'envisager en lui-même. Peut-être est-il ce trop connu qui se dérobe sans cesse, peut-être est-il [une] transparence trop familière (26).

Oui, il faut un regard plus perçant pour apercevoir cela, et c'est pourquoi le progrès méthodologique qu'est l'écriture historique de Foucault est également une avancée de l'art qu'est aussi l'histoire ; un progrès en acuité, en précision, qui fait penser au progrès du *disegno* dans l'art florentin de la Renaissance.

Un art de capter l'individualité en effaçant les poncifs. Les voies de l'aventure humaine nous semblent balisées par de grands mots qui sont autant de poncifs, universalisme, individualisme (27), identité (28), désenchantement du monde (29), rationalisation, monothéisme... Sous chacun de ces mots on peut mettre bien des choses, car il n'existe pas de rationalisation en général (30) ; la *Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet est aussi rationnelle à sa manière que le *Contrat social* de Rousseau, le racisme hitlérien s'est formé sur la rationalité du darwinisme social. Dans le travail historique, il faut exercer « un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux anthropologiques » et n'admettre l'existence d'un invariant qu'en dernier ressort, après avoir tout tenté pour le résoudre ; « il ne faut rien admettre de cet ordre qui ne soit rigoureusement indispensable (31) ».

Soit dit en passant, les discours, ces différences ultimes de chaque formation historique, de chaque discipline, de chaque pratique, les

discours, dis-je, n'ont rien à voir avec un style de pensée commun à toute une époque, avec un *Zeitgeist* ; Foucault, qui se moquait de « l'histoire totalisante » et de « l'esprit d'un siècle (32) », n'a rien à voir avec Spengler.

« Peut-être, dira-t-on, mais le scepticisme foucaldien n'est qu'une idéologie idéaliste qui efface les réalités. L'intérêt de classe et sa férocité existent bel et bien ! » Je vous demande bien pardon ! N'oubliez pas pour autant que cet intérêt était à chaque époque une singularité ; celui de la classe gouvernante romaine, ou classe sénatoriale, était plus politique qu'économique et n'était pas celui de la classe dominante du capitalisme moderne. L'intérêt de classe a, comme toutes choses, son historicité ; son « discours ».

Cet intérêt « matériel » passe irréductiblement par la pensée, comme on l'a vu, et par la liberté, comme on verra, si bien qu'il y a du jeu, du flottement : une classe capitaliste défend son intérêt plus ou moins férocement ou souplement et elle est souvent divisée sur la politique à suivre dans son propre intérêt (33) ; car elle est composée d'hommes en chair et en os, non de marionnettes au service d'un schéma dogmatique. Ce qui ne veut pas dire que cet intérêt soit « dépourvu de toute forme universelle », à savoir la notion même d'intérêt de classe, « mais que la mise en jeu de ces formes universelles est elle-même historique [...]. C'est là ce qu'on pourrait appeler le principe de singularité (34) » qui fait que l'histoire est une succession de ruptures.

La tâche d'un historien foucaldien est d'apercevoir ces ruptures au dessous des continuités trompeuses ; s'il étudie l'histoire de la démocratie, il présumera, comme l'a fait Jean-Pierre Vernant, que la démocratie athénienne n'a que le nom de commun avec la démocratie moderne. L'herméneutique des discours pousse ainsi à son terme une des voies empruntées par la recherche historique depuis deux bons siècles : ne pas gommer la couleur locale ou plutôt temporelle (il faudrait remonter à Chateaubriand et à la surprise que firent les *Récits des temps mérovingiens* d'Augustin Thierry, où Clovis redevenait Chlodovig). Foucault continue ce qui a été depuis le romantisme (35) le grand effort des historiens : expliciter l'originalité d'une formation historique, sans y chercher du naturel et du raisonnable, selon notre penchant trop humain pour la banalisation au prix de l'anachronisme.

Plus encore, le philosophe Foucault ne fait que pratiquer la méthode de tout historien, qui consiste à aborder chaque question historique en elle-même, et jamais comme un cas particulier d'un

problème général et encore moins d'une question philosophique. Si bien que les livres de Foucault constituent une critique qui vise moins la méthode des historiens que la philosophie elle-même, dont les grands problèmes se dissolvent selon lui en questions d'histoire, car « tous les concepts sont devenus (36) ».

1. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 ; trad. Marchaisse, *L'Homme spéculaire*, Seuil, 1990.

2. DE, IV, p. 726 : « On m'a fait dire que la folie n'existait pas, alors que le problème était absolument inverse. » Voir aussi *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.

3. *Sécurité, territoire, population*, éd. Ewald, Fontana, Senellart, coll. Hautes Études Gallimard-Seuil, 2004, p. 122 : « On peut dire sans doute que la folie n'existe pas, mais ça ne veut pas dire qu'elle ne soit rien. »

4. En voici tout de suite un exemple. Chez Homère, comme tout au long de l'Antiquité, écrit M. I. Finley, « les femmes étaient tenues pour naturellement inférieures et leur rôle se limitait par conséquent à la procréation et à l'exécution des tâches ménagères » (*Le Monde d'Ulysse*, trad. Vernant-Blanc et Alexandre, Maspero, 1983, p. 159). Hélène Monsacré, découpant les choses plus finement, écrit : « C'est dans l'impossibilité à intégrer véritablement une part de masculin que réside l'altérité profonde de la femme » (*Les Larmes d'Achille : le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Albin Michel, 1984, p. 200).

5. Comme le constate Daniel Defert, « La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault », dans *De la violence, Séminaire de Françoise Héritier*, Odile Jacob, 2005, vol. I, p. 105. Foucault a rarement explicité les grands thèmes de sa philosophie.

6. DE, IV, p. 116.

7. Je simplifie l'analyse plus fouillée que fait Foucault dans *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Gallimard, 1975, pp. 133-134.

8. Cf. DE, IV, p. 635 : « S'adresser comme domaine d'analyse aux pratiques, aborder l'étude par le biais de ce qu'on faisait. »

9. DE, I, p. 56.

10. Les livres de Foucault, qui sont incontestablement difficiles, ont pu déconcerter des historiens de formation plus traditionnelle, qui se sont pourtant risqués à les critiquer (je songe par exemple à des éclats de rire dirigés bien mal à propos contre son interprétation de la *Clé des songes* d'Artémidore de Daldis).

11. Cf. DE, III, pp. 311-312 ; Arnold I. Davidson, *The Emergence of Sexuality*, Harvard, 2001 ; trad. Dauzat, *L'Émergence de la sexualité : épistémologie historique et formation des concepts*, Albin Michel, 2005, pp. 79-80.

12. Ce mot de dispositif permet à Foucault de ne pas employer celui de structure et d'éviter toute confusion avec cette idée alors à la mode et très confuse.

13. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 157.

14. DE, II, p. 136.

15. C'est par exemple le cas, à mon avis, de L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, Gallimard, 1991, ou de P. Rosanvallon. Celui-ci, pour caractériser sa

méthode, notait en 2001 qu'il appréhendait les « idées » dont il écrivait l'histoire comme des « représentations *actives* qui bornent le champ des possibles par celui du pensable », afin de « dépasser la scission ordinairement admise entre l'ordre des faits et celui des représentations » ; il ajoutait que l'histoire du politique « ne peut se limiter à l'analyse et au commentaire des grandes œuvres » : nous retrouverons la même conviction chez Foucault. Dans *Généalogie des Barbares* (Odile Jacob, 2007), R.-P. Droit montre les déplacements constants de la « frontière historique » qu'est le discours qui sépare les Barbares de ceux qui ne le sont pas. Je ne prétends certes pas que ces auteurs se réclament tous de Foucault ; mais la précision subtile de leurs analyses, qui ne recourt pas à des universaux et qui mord profondément sur la réalité, fait penser à la manière de Foucault.

16. La relation d'un esprit humain à l'autre, vivant ou mort, faite d'initiative et de réception (que cet esprit se traduise par des paroles ou des actes ou même par un « esprit objectif », coutume, institution, doctrine, pratique avec la « signification » de ces pratiques), cette relation de compréhension, correcte ou erronée, est un fait premier de la condition humaine, irréductible à quelque chose d'antérieur. C'est ce fait qui rend possible la connaissance historique. En revanche, on ne « comprend » (ou croit comprendre, bien entendu) les phénomènes naturels, surtout s'ils sont extraordinaires, qu'en croyant qu'ils sont l'œuvre des Esprits ou sont des Esprits.

17. Oui, chacun peut interpréter un texte selon son caprice personnel, mais reste le texte lui-même, qui n'est pas sa propre interprétation. Contre le *linguistic turn* et Gadamer, voir R. Chartier, *Au bord de la falaise, l'histoire entre certitude et inquiétude*, Albin Michel, 1998, pp. 87-125 ; R. Koselleck, *Zeitschichten, Studien zur Historik*, Suhrkamp, 2000, pp. 99-118 ; E. Flaig, « Kinderkrankheiten der neuen Kulturgeschichte », dans *Rechtshistorisches Journal*, 18, 1999, pp. 458-476.

18. *DE*, IV, p. 580. Cf. I, p. 571 : « Marx n'interprète pas l'histoire des rapports de production, il interprète un rapport se donnant déjà comme une interprétation, puisqu'il se présente comme nature. »

19. *Naissance de la biopolitique*, éd. Ewald, Fontana, Senellart, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.

20. *Ibid.*, p. 5, avec la note 4, p. 26. Ici encore Foucault rectifie probablement ce que je lui avais fait dire en 1978. Cf. aussi *DE*, IV, p. 634 : « refuser l'universel de la folie, de la *délinquance* ou de la *sexualité* ne veut pas dire que ce à quoi se réfèrent ces notions n'est rien » ou que ce ne sont que des idéologies intéressées et trompeuses.

21. *Naissance de la biopolitique*, pp. 4-5.

22. *DE*, I, p. 665.

23. *Ibid.*, pp. 707-708.

24. *DE*, II, pp. 9-10.

25. R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 34.

26. *L'Archéologie du savoir*, p. 145.

27. *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, p. 56. En outre, individualisme veut tout dire : une attention attachée par un individu à sa personne, comme exemplifiant la condition humaine ? Une priorité ontologique ou encore une primauté éthique de l'individu sur la collectivité ou sur l'État ? Un non-conformisme, un dédain des normes communes ? Réaliser ses virtualités personnelles à titre de chef-d'œuvre parmi les humains, serait-ce au prix de l'amoralisme ? La volonté de se réaliser

plutôt que de rester à son rang ? Se sentir différent des autres et dédaigner les modèles sociaux ? Vouloir disposer d'une zone de libertés privées contre les pouvoirs (comme au XVIII^e siècle, selon Charles Taylor) ? Affirmer publiquement le choix que l'on fait de soi-même ? Avoir une relation personnelle, non médiatisée par les pouvoirs ou un groupe, avec l'absolu religieux (comme au temps de la Réforme, dit aussi Charles Taylor) ou éthique ? Enrichir sa personnalité en multipliant les expériences et en les transformant en conscience ?

28. Le mot vague d'identité recouvre des réalités multiples. Être musulman, c'est appartenir à une communauté des croyants, à une cause sainte, laquelle est multi-ethnique et politiquement divisée, souvent conflictuelle ; néanmoins, contre les Infidèles, les Croyants de toute nationalité forment ou devraient former un groupe solidaire dont les membres doivent ou devraient se prêter mutuellement main-forte. Le sentiment d'identité est multiple ; on peut se dire musulman à titre personnel, ou bien membre de la communauté des Croyants, ou arabe (ou bien maure, iranien, etc.), de nationalité marocaine, ou encore fidèle sujet du sultan du Maroc. Le sentiment d'identité s'exprime donc en termes tantôt religieux et tantôt nationaux. Ce qui risque de faire croire que l'islam sert de « couverture idéologique » à de la politique, et on ne manquera pas d'accuser les religions d'être trop souvent à l'origine de fanatismes guerriers. En réalité, quand un conflit s'incarne en une faction religieuse ou hérétique, la religion n'est ni son origine ni sa couverture idéologique, mais son expression solennelle ; de même qu'en Occident il s'exprimera en une théorie politico-sociale. Cf Bernard LEWIS, *Les Arabes dans l'histoire*, trad. Canal, Flammarion, 1996, pp. 108, 125-126, 212. Il y a un âge des religions et un âge des doctrines ; Nietzsche disait que les guerres à venir seraient philosophiques.

29. L'*Entzauberung* de Max Weber n'est pas le « désenchantement » d'un monde sans Dieu ni dieux, mais la « démagification » de la sphère technique. La magie cherche à éviter de (chimériques) dangers ou à légitimer une décision (les ordales, le Jugement de Dieu) ; elle s'oppose à la rationalité *technicienne* qui cherche des résultats pratiques, et aussi à une certaine rationalité juridique. Weber en parle à propos de la Chine, où l'importance considérable de la magie, de la géomancie, de l'astrologie, etc., a fait barrière à la pensée technologique. Il ne s'agit nullement de religiosité, de savoir si un monde sans dieux est triste et désenchanté et si le XXI^e siècle sera religieux.

30. Contre l'idée trop générale de rationalisation, voir *DE*, IV, p. 26 : « Je ne crois pas qu'on puisse parler de *rationalisation* en soi, sans, d'une part, supposer une valeur raison absolue et sans s'exposer, d'autre part, à mettre un peu n'importe quoi dans la rubrique des rationalisations. »

31. *DE*, IV, p. 634.

32. *L'Archéologie du savoir*, pp. 193-194, 207, 261 ; *DE*, I, p. 676.

33. Jeunes communistes, ayant encore beaucoup à découvrir, nous étions surpris, en 1954, d'apprendre que le grand patronat était divisé sur le projet de Communauté européenne de défense (la CED).

34. *DE*, IV, p. 580.

35. *Les Mots et les Choses*, pp. 381-382 : ce qui singularise l'histoire comme l'écrit le XIX^e siècle n'est pas de chercher les lois du devenir, mais, au contraire, le « souci de tout historiciser ».

36. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI, *Fragments posthumes*, vol. 2, trad. Haar et de Launay, Gallimard, 1982, pp. 345-346, n° 38 [14] = Mp 16, 1 a :

« Nous ne croyons plus à des concepts éternels, à des formes éternelles, et la philosophie n'est pour nous que l'extension la plus large de la notion d'histoire. » L'étymologie et l'histoire du langage nous ont appris à considérer tous les concepts comme *devenus*... On n'a reconnu qu'avec une extrême lenteur la multiplicité des qualités distinctes dans un même objet (reprenons notre exemple : la distinction entre les plaisirs, la chair, le sexe et le *gender*).

II — Il n'est d'*a priori* qu'historique

Aussi Foucault espérait-il voir l'école historique française s'ouvrir à ses idées ; il mettait tous ses espoirs en elle : n'était-ce pas une élite à l'esprit ouvert dont la réputation était internationale ? N'étaient-ils pas préparés à admettre que tout était historique, même la vérité ? Qu'il n'existait pas d'invariants transhistoriques ? Malheureusement pour lui, ces historiens étaient alors occupés à leur propre projet, celui d'expliquer l'histoire en la rapportant à la société ; dans les livres de Foucault, ils ne trouvaient pas les réalités qu'ils avaient pour règle de chercher dans une société et ils y trouvaient des problèmes qui n'étaient pas les leurs, celui du discours, celui d'une histoire de la vérité.

Ces historiens avaient déjà leur propre méthode ; ils n'étaient guère disposés à s'ouvrir à un autre questionnement, qui était celui d'un philosophe, dans des ouvrages qu'ils comprenaient mal et qui étaient, en effet, encore plus difficiles pour eux que pour d'autres lecteurs, car ils ne pouvaient les lire que par rapport à leur propre grille méthodologique. Ce qu'écrivait Foucault était à leurs yeux un tissu d'abstractions étrangères à la pratique historique. Les notions qu'ils trouvaient dans ses livres n'étaient pas celles dont ils avaient l'habitude et qui leur paraissaient être la seule bonne monnaie de l'historien. Foucault leur semblait les payer en monnaie-papier philosophique ; eux parlaient, croyaient-ils, de réalités. Tous n'avaient pas compris que leur propre prose faisait de la conceptualisation sans le savoir et qu'au fond leurs notions étaient aussi abstraites que les siennes. Comment parler d'une réalité, raconter une intrigue et en décrire les personnages, sans recourir à des notions ? Écrire l'histoire, c'est conceptualiser. Si l'on pense à la prise de la Bastille (révolte ? révolution ?), on conceptualise déjà.

Quoi qu'il en soit ou n'en soit pas, la déception de Foucault suscita une réaction violente de sa part. Voici en quels termes insolents il résuma l'évolution de l'école historique des *Annales* depuis trois quarts de siècle :

Les historiens, il y a des années, ont été très fiers de découvrir

qu'ils pouvaient faire non seulement l'histoire des batailles, des rois et des institutions, mais celle de l'économie. Les voilà tout éberlués parce que les plus malins d'entre eux leur ont appris qu'on pouvait faire aussi l'histoire des sentiments, des comportements, des corps. Que l'histoire de l'Occident ne soit pas dissociable de la manière dont la vérité est produite et inscrit ses effets, ils le comprendront bientôt. L'esprit vient bien aux filles (1).

Décidément, c'était mal parti...

Un colloque entre quelques historiens et lui aboutit en 1978 à un clash (2) ; il me faut renoncer — hélas ! — à narrer longuement un conflit aussi capital et aussi passionnant pour le public des lecteurs. Foucault, déçu, amer, me fit part de ses griefs : l'explication causale, dont, à l'entendre, « les historiens avaient la superstition », n'était pas la seule forme d'intelligibilité, le *nec plus ultra* de l'analyse historique (3) « Il faut se défaire du préjugé selon lequel une histoire sans causalité ne serait plus une histoire (4) » ; on peut rationaliser tout un pan de passé autrement qu'en établissant des relations de causalité (5).

Pensant peut-être à une étude célèbre de Heidegger, il ajouta : « Ils n'ont que la Société à l'esprit, elle est pour eux ce qu'était la *Physis* pour les Grecs (6) » ; selon lui, les historiens français faisaient de la société l'« horizon général de leur analyse (7) ». Leur théorie dérivait, je suppose, de Durkheim et de Marx. Faire une histoire de la littérature, par exemple, ou de l'art qui fût scientifique consistait à rapporter l'art à la société, enseignait-on vers 1950 dans certains séminaires de recherche ; Foucault avait appris au contraire, auprès du compositeur Jean Barraqué, que les formes étaient non-transitives vers la société ou vers une totalité (l'esprit du temps, par exemple) (8). Si tout ne provenait pas de la société, en tout cas tout y aboutissait ; la société était à la fois une matrice et le réceptacle final de toutes choses. Pour un foucaldien, au contraire, la société, loin d'être le principe ou l'aboutissement de toute explication, a elle-même besoin d'être expliquée ; loin d'être ultime, elle est ce que font d'elle à chaque époque tous les discours et les dispositifs dont elle est le réceptacle.

En fait, Foucault n'était pas aussi marginalisé qu'il voulait le croire et sa façon d'écrire l'histoire était sympathique à ceux qui se réclamaient de ce qu'on appelait l'histoire des mentalités ; il était plus proche de l'historien Philippe Ariès que des *Annales*(9) ; Michelle Perrot, Arlette Farge (10), Georges Duby appréciaient ses livres. Néanmoins, le ressentiment de Foucault envers la corporation des

historiens demeura entier.

Concluons que cette tempête dans un verre d'eau est née de l'ambition intellectuelle de Foucault et de la réaction de défense d'historiens qui voulaient rester eux-mêmes. Puis-je ajouter mon grain de sel à cette sauce piquante ? Il serait bon, je crois, pour un historien, d'explicitier d'abord, si l'on peut, l'identité singulière (le discours) des personnages et formations historiques dont il va narrer l'histoire (11), avant de « mettre en intrigue » tous ces héros (car tout est intrigues dans notre monde sublunaire, où il n'y a pas de premier moteur souverain, économique ou autre) et d'expliquer le pourquoi de leur tragédie, de démêler ce que furent ces intrigues. Les conseillers n'étant pas les payeurs, j'ai essayé une fois de le faire, mais sans grand succès, la méthode foucaldienne dépassant mes capacités d'abstraction.

Et pourtant, on peut rêver, on peut imaginer un jeune historien qui aurait le feu sacré à la lecture d'un livre de Foucault. De *Surveiller et punir*, par exemple, ou du cours sur la gouvernementalité, sur les formes et objets des pouvoirs à l'époque moderne. Seul l'amour de l'histoire me fait parler ainsi. Quand nous étions étudiants, au début de la décennie 1950, nous lisions avec passion Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss aussi, et nous écoutions ce que disait Jacques Le Goff qui était notre aîné de quelques années seulement. Nous rêvions d'écrire un jour l'histoire comme ils l'écrivaient. Je rêve aujourd'hui à de jeunes historiens qui rêveraient de l'écrire comme Foucault. Ce serait, non la négation de nos prédécesseurs, mais la continuation de leur creusement, de ce progrès incessant des méthodes historiques depuis bientôt deux siècles.

À ce propos, on m'a demandé quelquefois de dire comment s'étaient passés les moments de collaboration que j'ai eus avec Foucault quand il travaillait sur l'amour antique. « Paul Veyne m'a constamment aidé au cours de ces années », écrit-il (12). Quel avait donc été mon apport ? Peu de chose, je le dis en toute simplicité (13), car pourquoi irais-je jouer la modestie ? Les idées étaient de lui (comme l'arc d'Ulysse, l'analyse abstraite était une arme que lui seul avait la force de tendre). Quant aux faits et aux sources, Foucault avait le don de s'informer tout seul d'une culture ou d'une discipline en quelques mois, à la manière de ces polyglottes qui nous étonnent en apprenant en quelques semaines une langue de plus (quitte à l'oublier ensuite pour en apprendre une autre).

Si bien que mon rôle s'est réduit à deux choses, confirmer

quelquefois son information et lui apporter du réconfort. Il me racontait le soir ce qu'il avait élaboré dans la journée, pour voir si je protestais au nom de l'érudition. Et surtout, étant moi-même un historien parmi les autres, je le réconfortais par mon attitude sympathisante et non négative envers sa méthode. Alors qu'il avait plus souffert qu'on ne croit de la fin de non-recevoir que lui avait signifiée certains de mes collègues en qui il avait placé plus d'espoir qu'en ses collègues philosophes.

Oublions la chronique périmée des mauvaises relations de Foucault avec les historiens de son temps, trop occupés à écrire l'histoire à leur manière pour être disponibles pour une autre manière. La méthode qui est donc restée celle du seul Foucault est de pousser le plus loin possible la recherche des différences entre événements qui semblent former une même espèce.

Là où on serait tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une *singularité*. Montrer que ce n'était pas si évident que ça. [...]

Ce n'était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux ; ce n'était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c'était de l'enfermer. Ce n'était pas si évident que les causes de la maladie soient à chercher dans l'examen individuel du corps ⁽¹⁴⁾.

Vers 1800, lit-on dans *Naissance de la clinique*, par un renversement de l'observation médicale et un changement du discours de l'anatomie pathologique, on a cessé de ne « lire » dans les corps disséqués que certains « signes », tenus pour seuls pertinents et considérés comme les signifiants du signifié « maladie » ; alors Laennec a pu tenir compte de ce qui passait avant lui pour vains détails, et il a été le premier homme qui ait vu la consistance très particulière d'un foie cirrhotique ⁽¹⁵⁾, que jusqu'alors on voyait sans le voir.

Un sujet souverain, un être moins fini que l'homme, moins prisonnier des discours de son temps, l'aurait vu depuis toujours ou du moins pourrait le voir à n'importe quelle époque ; malheureusement « on ne peut pas penser n'importe quoi n'importe quand ⁽¹⁶⁾ ». L'observation microscopique, née au XVII^e siècle, n'a cessé qu'au XIX^e siècle d'être une curiosité anecdotique, propre à détourner l'observateur de la réalité sérieuse (Bichat et Laennec lui-même s'en

tenaient au visible et refusaient le microscope) (17). Le discours du visible est resté si longtemps « incontournable » au vrai sens de cet adjectif (18), si indépassable et opaque que le ciron fut longtemps le plus petit des animaux ; personne ne songeait à la possibilité d'animaux encore plus petits, si petits qu'ils seraient invisibles ; vers l'autre infini, on ne songeait pas davantage qu'il pût exister des planètes trop peu lumineuses pour nos yeux.

Il y a une sensibilité métaphysique tacite dans la peinture d'histoire foucauldienne. Ne pouvant pas penser n'importe quoi à tout moment, nous ne pensons que dans les frontières du discours du moment. Tout ce que nous croyons savoir est limité à notre insu, nous n'en voyons pas les limites et ignorons même qu'il y en ait. En automobile, lorsque l'*homo viator* conduit de nuit, il ne peut rien voir au-delà de la portée des phares et en outre, souvent, il ne distingue pas jusqu'où va cette portée et ne voit pas qu'il n'y voit pas. Pour changer de métaphore, nous sommes toujours prisonniers d'un bocal dont nous n'apercevons même pas les parois ; les discours étant incontournables, on ne peut, par grâce spéciale, apercevoir la vérité vraie ni même une future vérité ou prétendue telle.

Certes, un discours avec son dispositif institutionnel et social est un *statu quo* qui ne s'impose qu'aussi longtemps que la conjoncture historique et la liberté humaine ne lui en substituent pas un autre ; nous sortons de notre bocal provisoire sous la pression des nouveaux événements du moment ou encore parce qu'un homme a inventé un nouveau discours et qu'il a eu du succès (19). Mais nous ne changeons alors de bocal que pour nous retrouver dans un nouveau bocal. Ce bocal ou discours est en somme « ce qu'on pourrait appeler un *a priori* historique (20) ». Certes, cet *a priori*, loin d'être une instance immobile qui tyranniserait la pensée humaine (21), est changeant, et nous-mêmes finissons par en changer. Mais il est inconscient : les contemporains ont toujours ignoré où étaient leurs propres limites et nous-mêmes ne pouvons apercevoir les nôtres.

Trois erreurs à ne pas commettre

Au point où nous voilà, prévenons deux ou trois confusions. Le discours n'est pas une infrastructure et ce n'est pas non plus un autre nom de l'idéologie, c'en serait plutôt le contraire, malgré ce qu'on lit ou entend tous les jours. On pouvait lire récemment que le livre connu d'Edward Saïd sur l'orientalisme dénoncerait cette science comme

n'étant qu'un « discours » qui légitimait l'impérialisme occidental (22).

Eh bien non, deux fois non : le mot de discours est impropre ici, et l'orientalisme n'est pas une idéologie. Les discours sont les lunettes à travers lesquelles, à chaque époque, les hommes ont perçu toutes choses, ont pensé et agi ; elles s'imposent aux dominants comme aux dominés, ce ne sont pas des mensonges inventés par ceux-là pour tromper ceux-ci et justifier leur domination. « Le régime de vérité n'est pas simplement idéologique ou superstructurel ; il a été une condition de formation et de développement du capitalisme (23). »

Foucault lui-même pensait probablement au livre de Said, qui fit grand bruit, lorsqu'il écrit : « Chacun sait que l'ethnologie est née de la colonisation, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit une science impérialiste (24). » Expliciter les différences singulières n'est pas dénoncer l'asservissement des intellects, asservissement qui serait la fonction remplie par les idéologies (25) ; si tant est que cette « fonction » fonctionne réellement et que l'homme soit un être assez cartésien, assez intellectuel pour que ce soit son intelligence qui lui dicte son comportement et qu'il n'obéisse à ses maîtres que si on lui fournit des raisons, bonnes ou mauvaises, de le faire (26). Loin d'être des idéologies mensongères, les discours cartographient ce que les gens font et pensent réellement, et sans le savoir. Foucault n'a jamais établi de rapport de cause à effet dans un sens ou dans l'autre entre les discours et le reste de la réalité (27) ; le dispositif et les intrigues qui s'y déroulent sont sur un même plan.

Deuxième confusion, prendre le discours pour une infrastructure au sens marxiste du mot. On l'a vu plus haut, le discours, qui a joué d'abord un rôle heuristique, est une notion pour ainsi dire négative : elle part d'un constat selon lequel, le plus souvent, on ne pousse pas assez loin la description d'un événement ou d'un processus, on n'en atteint pas la singularité et la bizarrerie. Comme les enfants, on appelle tous les hommes Papa ; le mot de discours est une invite à descendre plus bas pour découvrir la singularité de l'événement, il cerne cette singularité en dernière analyse. Néanmoins, lorsque parurent *Les Mots et les Choses*, certains lecteurs ont pris l'entité que Foucault désignait par discours pour une instance matérielle, une infrastructure comparable aux forces et rapports de production qui, chez Marx, déterminent les superstructures politiques et culturelles.

Un critique écrivit, inquiet, que soumettre ainsi le devenir historique à des structures ou à des discours était le soustraire à l'action humaine. Il méconnaissait que le discours n'est nullement une

instance distincte qui déterminerait l'évolution historique ; c'est simplement *le fait que* chaque fait historique se révèle être une singularité aux yeux de l'historien pénétrant, il est singulier, aux deux sens du mot, parce qu'il a une forme bizarre, celle d'un territoire dont les « frontières historiques » n'ont rien de naturel, d'universel. Le discours, c'est la forme qu'a cette singularité, il fait donc partie de cet objet singulier, il y est immanent, il n'est pas autre chose que le tracé des « frontières historiques » d'un événement. Et, de même que le mot de paysage désigne aussi bien une réalité de la nature que le tableau où un peintre retrace cette réalité, de même le mot de discours peut désigner commodément la page où un historien retrace cet événement en sa singularité. Dans les deux cas, le mot de discours désigne, non une instance, mais une abstraction, à savoir le fait que l'événement est singulier ; de même que le fonctionnement d'un moteur n'est pas une des pièces de ce moteur, c'est l'idée abstraite que le moteur fonctionne.

Une autre critique, plus touchante, fut faite à notre auteur ; en une même envolée, elle reprochait à la théorie du discours d'être erronée et de décourager l'humanité en faisant de l'histoire un processus anonyme, irresponsable et désespérant. On aime à croire, en effet, que ce qui est encourageant peut seul être vrai, « comme si la faim prouvait qu'un aliment l'attend (28) ». On condamne parfois une philosophie parce qu'elle ne fait que décrire le monde comme il va, sans être utile, sans nous insuffler un idéal et des valeurs. Comme dit Jean-Marie Schaeffer, cet amour des valeurs est motivé « par le souci de rassurer les hommes quant à la plénitude de l'être, plénitude qui, croient-ils, leur est due (29) ».

On comprend alors que certains lecteurs aient éprouvé une véritable répulsion pour le scepticisme foucaldien, qui est résolu jusqu'à paraître agressif et à sembler gauchiste. À tort, car en pratique la plus démoralisante des théories n'a jamais démoralisé personne, pas même son auteur : il faut bien vivre, Schopenhauer a vécu vieux et Foucault, en bon nietzschéen, aimait la vie et parle de l'irrépressible liberté humaine. Je n'irai pas jusqu'à faire de son scepticisme une philosophie à *happy end* édifiant (lui-même avait choisi de s'en servir comme d'une critique), mais enfin on verra que la philosophie de ce lutteur finit d'une façon roborative.

Oublions l'art du sermon et revenons aux choses positives. Voilà qu'en parlant du discours de la folie, Foucault écrit que le discours de la déraison au XVII^e siècle mettait en jeu tout un dispositif, c'est-à-

dire, écrit-il,

un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non-dit (30).

Ce « dispositif », ce sont donc les lois, actes, paroles ou pratiques qui constituent une formation historique, que ce soit la science, l'hôpital, l'amour sexuel ou l'armée. Le discours lui-même est immanent au dispositif qui se modèle sur lui (on ne fait jamais que l'amour ou la guerre de son temps, sauf si l'on est inventif) et qui l'incarne dans la société ; le discours fait la singularité, l'étrangeté d'époque, la couleur locale du dispositif.

Dans les dispositifs, un historien reconnaît aussitôt ces formations où il est habitué à chercher le réseau de causalités entrecroisées qui font qu'il y ait du devenir. Le changement perpétuel, la diversité, la variabilité sont dus à la *concatenatio causarum*, à l'entrelacement d'innovations, de révoltes (malgré le mimétisme et le grégarisme), de rapports mutuels avec l'environnement, de découvertes, de rivalités des troupes humaines entre eux, etc.

Mais, écrit Foucault en évoquant les années 1950, les explications du changement qu'« on proposait à cette époque-là, qu'on m'a suggérées, qu'on m'a reproché de n'avoir pas utilisées, ne me satisfaisaient pas. Ce n'est pas en faisant référence aux rapports de production, ou à l'idéologie d'une classe dominante, que l'on pourrait régler ce problème (31) », qui mettait en action les diverses composantes du dispositif (32). De nos jours, on vient de m'apprendre que certains médecins (dont un membre de notre Comité d'éthique) qui s'inquiètent du devenir de leur art ont sans cesse à la bouche les mots de savoir, pouvoir ou dispositif, ces notions fonctionnant bien, selon eux, pour analyser les menaces actuelles. Ces menaces ne viennent plus de la psychiatrie ni de la psychanalyse, mais du recul de l'examen clinique devant les machines, scanner ou IRM, et surtout de la génétique et d'un eugénisme possible. Car tel est le « discours » actuel. Le savoir médical justifie un pouvoir, ce pouvoir met en action le savoir et tout un dispositif de lois, de droits, de règlements, de pratiques, et institutionnalise le tout comme étant la vérité même.

Savoir, pouvoir, vérité : ces trois vocables ont frappé les lecteurs de

Foucault. Essayons de préciser leurs rapports mutuels. En principe, le savoir est désintéressé, pur de tout pouvoir, le Sage est aux antipodes du Politique, pour qui il n'a que mépris. En réalité, le savoir est souvent utilisé par le pouvoir, qui souvent lui prête son aide. Bien entendu, il ne s'agit pas d'ériger le Savoir et le Pouvoir en une sorte de couple infernal, mais de préciser en chaque cas quels ont été leurs rapports, et d'abord, s'ils en ont eu, et par quelles voies. Lorsqu'ils en ont, ils se retrouvent dans un même dispositif et s'y entraînent, le pouvoir étant savant dans son domaine, ce qui donne du pouvoir à certains savoirs.

Depuis le XVI^e siècle se sont multipliés les conseils au prince et toute une littérature réfléchie sur l'art de gouverner. Qu'est-ce que *Le Prince* de Machiavel ? La première philosophie lucide et amoral du Pouvoir ? Non, rien de plus qu'un manuel qui prétend enseigner à tout prince comment ne pas perdre le pouvoir qu'il possède sur sa principauté (33). Depuis trois siècles ou davantage, les techniques militaires de dressage disciplinaire sont un savoir qu'il faut apprendre et qui se transmet. De nos jours, gouverner est devenu toute une science ; le prince moderne doit savoir de l'économie et consulte les économistes et même des sociologues. La rationalité occidentale (rationalité des moyens et non des fins, bien entendu) utilise des savoirs et des connaissances techniques. Ces savoirs et ces techniques sont évidemment tenus pour fiables et véridiques par leurs utilisateurs et, sauf révolte, par les assujettis. Parmi les composantes d'un dispositif figure donc la vérité elle-même. Bref, nous dit Foucault,

la vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité (34).

On pourrait donc écrire une histoire des conceptions de la vérité même (35). Histoire très prenante dans le domaine juridique. Songeons par exemple aux ordalies médiévales, qui ne disparaîtront qu'au XII^e siècle : selon qu'on était capable (ou qu'on acceptait ou non) de tenir un fer rouge au long de neuf pas ou de saisir un objet au fond d'un chaudron d'eau bouillante, on avait dit vrai ou menti par devant la justice (36). Le problème historique serait de montrer « comment certaines formes de vérité peuvent être définies à partir de la pratique pénale (37) » ; Foucault a écrit une longue esquisse d'un pareil travail

(38), qu'il aurait aimé développer tout au long, disait-il un an ou deux avant sa mort.

Le dispositif mêle donc allègrement des choses et des idées (dont celle de vérité), des représentations, des doctrines, des philosophies même, à des institutions, à des pratiques sociales, économiques, etc. (39). Le discours imprègne tout cela. Nous connaissons déjà ses formes bizarres, ses frontières plus historiques que naturelles : cette entité d'époque a la forme d'un tesson, d'un caillou plus que d'un raisonnement en forme. Nous oserons donc parler, en termes stoïciens, d'une *matérialité des incorporels* (40).

On est heureux de voir Foucault, échappant aux équivoques du *linguistic turn* (41) des années 1960, élargir sa doctrine à la société (« moi, dans mes bouquins, je ne peux pas me passer de la société », me disait-il) et à toute la réalité historique. Depuis longtemps, il est vrai, la pensée d'une époque n'avait plus, pour Foucault, son lieu d'élection dans ses formes redoublées, dans la philosophie ; la simple histoire des idées elle-même était loin de trouver son site d'élection dans les textes canoniques, dans la philosophie ; un règlement administratif pouvait être plus révélateur (42) que le *Discours de la méthode*. La terreur nucléaire et la domination moderne du monde par la technique (par le *Gestell* heideggérien) ne sont pas sorties d'une proposition malencontreuse de Descartes sur la maîtrise du monde par l'homme. Nous voilà loin d'une histoire de l'Être selon Heidegger (43).

À une origine transcendantale de la pensée selon Kant et Husserl, Foucault opposera une origine empirique et contextuelle : la pensée, cet incorporel, se forme à l'intérieur de tout un « dispositif » qu'elle imprègne, et elle s'impose par lui. Car le discours n'est pas soutenu par la seule conscience, mais par les classes sociales, les intérêts économiques, les normes, les institutions et règlements. L'apparition du discours psychiatrique au XIX^e siècle a comporté des idées psychologiques et juridiques, des institutions judiciaires, médicales, policières, hospitalières, des normes familiales ou professionnelles.

Mais j'y songe, le discours dont parle Foucault paraît proche d'une notion devenue classique en sociologie et en histoire, celle d'idéal-type, forgée par Max Weber, cette schématisation d'une formation historique en sa spécificité.

En quoi le discours en serait-il différent ? Qu'est-ce que la description ou discours des « plaisirs » amoureux en Grèce ? Qu'est-ce que la « gouvernementalité » d'Ancien Régime ? Foucault construit bel et bien un idéal-type lorsqu'il écrit qu'avant le XVIII^e siècle gouverner

les hommes consistait à

reconduire jusque dans le comportement des sujets les règles imposées par Dieu à l'homme, ou rendues nécessaires par sa mauvaise nature » ; puis, avec l'âge des Lumières et les Physiocrates, gouverner a consisté à maîtriser les flux naturels (démographie, monnaie, libre circulation des grains...) et, pour le reste, à « laisser faire, laisser passer » (44).

Ce sont là des idéal-types particulièrement approfondis, qui cherchent à atteindre la *differentia ultima*. Mais, chez Foucault comme chez Weber, il s'est agi de distinguer les composantes d'une formation historique quelconque, d'un dispositif, de montrer les liens entre ces composantes et de faire apparaître la singularité du tout. Pourquoi Foucault s'est-il défendu comme un beau diable (45) d'être proche de Weber ? Parce qu'il ne retrouvait pas chez Weber le principe de singularité et qu'il a cru que Weber cherchait à retrouver des essences. Il se faisait, je le crains, une idée inexacte de Weber (46) ; il méconnaissait que Weber était aussi nominaliste que lui, qu'il avait lu Nietzsche, qu'il partageait son scepticisme hautain et qu'il voyait le ciel des hommes « déchiré entre les dieux », entre les valeurs.

Enfin, puisque le discours est immanent aux faits historiques, à tout le dispositif dont il n'est que la formulation ultime, il n'entraîne pas l'histoire, il est entraîné par elle en compagnie de son inséparable dispositif. Telle est la réponse à une question souvent entendue : d'où sort cette détermination prétendument aveugle qu'est le discours ? Qu'est-ce qui le produit ? D'où viennent les mutations mystérieuses du discours à travers les siècles ? Elles proviennent tout simplement de la causalité historique ordinaire et bien connue, qui ne cesse d'entraîner et de modifier pratiques, pensées, coutumes, institutions, bref tout le dispositif, avec les discours qui ne font qu'en cerner les frontières. Nous avons fait allusion au discours des « plaisirs » païens, puis de la « chair » chrétienne ; le platonisme, le stoïcisme comme doctrine « bien sous tous rapports » (ce qui le recommandait à la classe des notables et dirigeants), le civisme démocratique ou oligarchique de la cité antique et son devoir intéressé de maîtrise de soi, l'idée de *physis*, de nature, devenue création divine, etc., y sont pour quelque chose, j'imagine.

Or le dispositif, on s'en souvient, a, en sa finitude, les frontières historiques d'un discours pour limites. Il faut en conclure que ce que

dit, de l'histoire des savoirs, notre penseur sceptique s'applique aussi à l'histoire en général :

L'histoire de la science, l'histoire des connaissances n'obéit pas simplement à la loi générale du progrès de la raison, ce n'est pas la conscience humaine, ce n'est pas la raison humaine qui est en quelque sorte détentrice des lois de son histoire ⁽⁴⁷⁾.

Et comme les discours ne se succèdent pas selon la logique d'une dialectique, ne se supplantent pas non plus pour de bonnes raisons et ne sont pas jugés entre eux par un tribunal transcendantal, ils n'ont entre eux que des relations de fait, non de droit, ils se supplantent l'un l'autre, leurs relations sont celles d'étrangers, de rivaux. Le combat, et non la raison, est une relation essentielle de la pensée ⁽⁴⁸⁾.

1. DE, III, pp. 257-258.

2. DE, IV, pp. 20-35.

3. DE, I, p. 583.

4. DE, I, p. 607.

5. DE, I, p. 824.

6. J'ai tenté de développer cette indication rapide de Foucault dans *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, 2007, pp. 59-60, n. 1, et Append., pp. 317-318.

7. DE, IV, pp. 15, 33 et 651, repris de *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle réunies par Michelle Perrot*, Seuil, 1980, pp. 34 et 55.

8. Confidence de Foucault. Roger-Pol Droit, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 82. L'art ou la littérature sont intransitifs, « on a pu se débarrasser de l'idée que la littérature était le lieu de tous les transits, l'expression des totalités ». L'emploi du mot « intransitif », inhabituel en ce sens, est, comme souvent chez Foucault, une citation implicite de René CHAR, *Partage formel*, LIV. Un poète est comme un verbe intransitif qui, disent les grammairiens, n'a pas d'objet qui le complète : il fait de l'art pour l'art.

9. Voir DE, IV, p. 651.

10. A. Farge et M. Foucault, *Le Désordre des familles : lettres de cachet de la Bastille*, Gallimard, 1982.

11. Cf. *L'Archéologie du savoir*, p. 213.

12. DE, IV, p. 543.

13. Voici un élément de comparaison très simple : lorsqu'il a commencé à travailler sur l'amour antique, Foucault est venu écouter un exposé sur ce sujet que je faisais au séminaire de Georges Duby ; le texte de cet exposé est repris dans ma *Société romaine*, Seuil, 1991, pp. 88-130. Chacun peut y voir ce qu'il me doit, et surtout ce qu'il ne me doit pas.

14. DE, IV, p. 23.

15. *Naissance de la clinique*, pp. 173-174.

16. *L'Archéologie du savoir*, p. 61, cf. p. 156.

17. *Naissance de la clinique*, pp. 169 et 171.

18. Au sens premier de cet adjectif, mis à la mode par Foucault et que la mode emploie à contresens pour désigner ce qu'il *faut* absolument avoir vu ou lu si l'on veut vivre avec son temps, alors que cet adjectif désigne au contraire chez Foucault ce qui nous bouche malheureusement la vue d'autre chose et rend impossible d'aller ailleurs : l'incontournable, c'est le discours, qui nous *force* à vivre en notre temps. Contresens d'ailleurs révélateur de l'aveuglement du sens commun.

19. Par exemple, le christianisme et l'islam, ces créations religieuses qui ont eu l'immense succès que l'on sait et dont les discours respectifs, que je ne m'aviserai pas de tenter d'explicitier, sont assurément très différents de ceux du paganisme gréco-romain, des religions à initiations ou Mystères et des cultes pré-islamiques d'Arabie.

20. *DE*, IV, p. 632.

21. *L'Archéologie du savoir*, pp. 167-169 et 269.

22. Sur E. Said et sur la condamnation de l'orientalisme par des esprits qui visiblement ne soupçonnent pas l'existence d'une curiosité désintéressée, gratuite, celle d'un Hérodote déjà, voir B. LEWIS, *Islam*, Gallimard, coll. Quarto, 2007, pp. 1054-1073.

23. *DE*, III, p. 160.

24. *DE*, IV, p. 828.

25. Sur la formation éventuelle de couvertures idéologiques à partir des discours, voir Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997, pp. 29-30.

26. Pour une critique de la notion d'idéologie, je me permets de renvoyer à P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*, op. cit., pp. 225-248.

27. Comme le remarque Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, p. 145.

28. On a reconnu une citation de Nietzsche. Cf. *DE*, II, p. 1258 : « Nous avons besoin [c'est moi qui souligne], disent les grands intellectuels universels, d'une vision du monde. »

29. Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'esthétique*, Collège international de philosophie, PUF, 2000, p. 4.

30. *DE*, III, p. 299.

31. *DE*, III, p. 583.

32. On en verra un exemple dans « *Il faut défendre la société* », pp. 28-30, ou dans *Sécurité, territoire, population*, p. 244.

33. *DE*, III, pp. 636-642.

34. *DE*, III, p. 158.

35. Cf. *DE*, III, pp. 257-258. Parmi les composantes d'un dispositif figure, en effet, la vérité elle-même. Non plus la vérité des conceptions que les différents siècles ont pu se faire du sexe, du pouvoir, du droit et de toutes choses (sur ce point, le sceptique professe, comme nous savons, qu'aucune de ces idées générales n'est plus vraie qu'une autre et qu'elles se valent toutes) ; cette fois, nous songeons plutôt à la conception de la vérité que chaque époque s'est faite en tel ou tel domaine. Par exemple, dans l'Ancien Testament, les dieux des peuples étrangers sont des dieux

« mensongers », mais qui ment en cette affaire ? Ni ces dieux eux-mêmes, qui n'existent pas (ou plus précisément qui « ne sont rien »), ni leurs adorateurs ; c'est simplement que, lorsqu'on essayait de définir la vérité, on se la représentait comme le contraire du mensonge. On peut aussi, j'imagine, croire à certaines choses sans se dire expressément « c'est vrai », si bien qu'on ne songe pas à voir des mensonges dans les vérités des autres.

36. Renvoyons sur ce sujet à ce qu'a écrit un grand ami de Foucault, Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, 1982, pp. 306-317 (trad. Rousselle, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Seuil, coll. Des Travaux, 1985, pp. 248-255).

37. *DE*, II, p. 541.

38. *DE*, II, pp. 538-553.

39. *L'Archéologie du savoir*, p. 214. Sur les rapports de causalité entre (faits sociaux et faits mentaux, voir *DE*, II, p. 161 (critique de la causalité marxiste comme expression : le darwinisme « exprimerait » les intérêts de la bourgeoisie).

40. *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971, p. 60. L'énoncé, n'étant pas le produit d'un sujet transcendantal qui l'anime, s'impose au sujet connaissant sur le mode d'une chose brute et son découpage bizarre, absurde comme des formes de hasard, n'est évidemment pas le fruit d'un Ego intemporel ou d'une liberté heideggérienne de voir se découvrir le vrai ; cf. la « matérialité répétable » de *L'Archéologie du savoir*, p. 134.

41. L'analyse d'un discours, par exemple celui de la mélancolie, n'est pas l'étude lexicale des sens du mot de mélancolie (*L'Archéologie du savoir*, pp. 65-66). Pourquoi ce mot de discours ? Deux ou trois explications sont vraies à la fois. L'une est heuristique : Foucault a travaillé d'abord et surtout sur des textes (les traités médicaux relatifs à la folie) ; il n'a pas su d'emblée où il allait, il a dû croire d'abord que son problème était linguistique et il a voulu se tenir au plus près des faits, qui étaient des faits écrits. De plus, il ne voulait pas pouvoir être ramené à un des grands problèmes consacrés de la philosophie ; non par coquetterie, mais parce que son positivisme profond lui faisait redouter tout ce qui pouvait sembler métaphysique. Il a donc usé d'un vocabulaire à lui et non de termes techniques de la philosophie. Une autre explication est qu'il a cherché, pour être compris et adopté, à se situer dans le problème du moment, qui était linguistique (*L'Archéologie du savoir*, livre écrit trop vite, le montre bien). Ce qui a abusé bien des lecteurs. Un titre fâcheux, *Les Mots et les Choses*, a ajouté à la confusion : on a cru que le problème de Foucault était la relation des vocables et de leurs référents. Foucault a dû finir par tenter de dissiper la confusion, ce qu'il a fait dans *L'Archéologie du savoir*, p. 66, et dans *DE*, I, p. 776 : au XVII^e siècle, écrit-il, les naturalistes ont multiplié les descriptions de plantes et d'animaux. Il est traditionnel de « faire l'histoire de ces descriptions de deux manières. Ou bien on part des choses et on dit : les animaux étant ce qu'ils sont, les plantes étant telles que nous les voyons, comment est-ce que les gens du XVII^e siècle les ont vus et décrits ? Qu'est-ce qu'ils ont observé, qu'est-ce qu'ils ont omis ? Qu'est-ce qu'ils ont vu, qu'est-ce qu'ils n'ont pas vu ? Ou bien on fait l'analyse en sens inverse, on voit de quels mots et de quels concepts la science disposait alors et, à partir de là, on voit quelle grille était posée sur l'ensemble des plantes et des animaux ». Foucault, lui, s'aperçoit qu'à leur insu les naturalistes pensaient sans le savoir à travers un « discours » qui n'était ni les objets réels ni le champ sémantique avec ses concepts, mais qui était situé pour ainsi dire au-delà et qui réglait

corrélativement la formation des objets, d'un côté, et des concepts, de l'autre. Le discours est un troisième élément, un *tertium quid* qui, à l'insu des intéressés, explique « que telle chose soit vue ou omise, qu'elle soit envisagée sous tel aspect et analysée à tel niveau, et que tel mot soit employé avec telle signification ».

42. *DE*, I, p. 548, cf. p. 499 ; II, pp. 282-284. Voir par exemple *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, coll. Tel, 1976, p. 471.

43. Ces hautes spéculations me dépassent, dit ironiquement Foucault ; « le matériel tout à fait humble que je manipule ne permet pas un traitement aussi royal » ; il serait difficile de faire l'histoire d'une formation historique quelconque sans tenir compte, par exemple, des effets de pouvoir et même, souvent, du discours du pouvoir central à cette époque (*DE*, II, pp. 409-410).

44. *Sécurité, territoire, population*, pp. 48-50.

45. *DE*, IV, pp. 26-30.

46. Foucault semble croire que l'idée principale de Weber était la rationalisation à travers les âges et que l'idéal-type était une construction permettant de « ressaisir une essence » pour la « comprendre », en partant « de principes généraux » (*DE*, IV, pp. 26-27).

47. *DE*, I, pp. 665-666, où Foucault parle aussi d'« un inconscient qui aurait ses propres règles, comme l'inconscient de l'individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations ».

48. R.-P. Droit, *Michel Foucault, entretiens*, pp. 22 et 135. C'est une idée de Nietzsche.

III — Le scepticisme de Foucault

Or, lorsqu'on parvient à expliciter ces événements datés et explicables que sont les ultimes différences appelées discours, on mène les lecteurs à des conclusions critiques. Produits d'une histoire et reflets non adéquats de leur objet, les discours successifs sont divers selon les siècles, ce qui suffit à montrer leur inadéquation. Dès qu'on explicite un discours, son arbitraire et ses limites apparaissent. Sur cet échantillon, sur ce jugement numériquement singulier, nous présumons, en un jugement « collectif » (général, sinon universel), qu'il doit en être de même de tout autre discours. L'explicitation de quelques singularités mène ainsi par induction à une critique de la connaissance et du monde comme il va.

Je n'ai pas dit : à la négation des vérités empiriques (nous y reviendrons). En revanche, lorsqu'on parvient à expliciter ces singularités datées que sont les discours, on aboutit sans le dire à des conclusions philosophiques. Aussi Foucault disait-il n'être pas historien ; mais comme il laissait soigneusement dans l'ombre ces conclusions implicites, il ne se disait pas philosophe non plus. L'année de sa mort, il définissait ses livres comme « une histoire critique de la pensée (1) » ; histoire parce quelle ne procède pas *modo philosophico* : « une recherche empirique, un mince travail d'histoire (2) » se donnera « le droit de contester la dimension transcendante ».

Le scepticisme de Foucault est donc une critique aux deux sens du mot. Au sens que ce mot a chez Kant, c'est une critique de la connaissance, qui fonctionne ici sur la base d'une herméneutique historique et non sur celle de la physique newtonienne comme celle de Kant ; elle intéresse le philosophe et l'historien et elle fonctionne sur ce que l'auteur de *Salammô*, en 1859, appelait « le sens historique » ; ce sens « est tout nouveau », écrit-il dans une lettre, et « il est la gloire de notre siècle (3) ». Mais cette critique historique peut aussi concerner l'homme et le citoyen et leur servir de critique politique (c'est là, selon notre auteur, une pure question de choix personnel, car au nom de quelle Raison, de quel Bien ou de quel Sens de l'histoire prescrirait-on ce choix ?) et cette critique sert à l'action, si l'on choisit de militer.

Par exemple, si l'on critique historiquement l'idée de Pouvoir en

général, on constate qu'en vérité les hommes ont pu, selon les époques, être des citoyens dont chacun était un militant civique et un petit gouvernant de sa cité (4) ; ou bien appartenir à une faune humaine qui peuplait le domaine du prince, faune que celui-ci pouvait tondre, mais dont il lui fallait savoir rester le maître en écoutant les conseils de Machiavel (5) ; ou former une population que le pouvoir entreprend de gérer, à la manière d'un conservateur des eaux et forêts qui règle et canalise les flux des eaux et de la flore ; ou être embarqué sur un navire de croisière à travers une mer parfois tempétueuse, le pouvoir veillant au *welfare* des passagers.

Une critique paisible, livresque, contemplative, fait ainsi douter de la *vérité* des généralités sur le Pouvoir ou sur l'Amour avec majuscules. On peut passer alors à une critique active qui, connaissant les réalités si changeantes de ces généralités trompeuses, en conteste la légitimité politique. On peut aussi, comme Montaigne, choisir la conclusion inverse : vaut-il la peine de changer de gouvernement ? On voudra en changer par décision personnelle, je le répète, car la nouveauté choisie sera aussi arbitraire que la précédente : mais cette considération n'a jamais arrêté personne. Ainsi va la vie, nihilisme ou pas.

Foucault, pour qui le passé était le cimetière des vérités, n'en concluait pas amèrement à la vanité de toutes choses, mais à la positivité du devenir : de quel droit juger celui-ci ? Il n'a jamais condamné, fût-ce d'un mot, la plus absurde des doctrines, il les expose toutes avec une sérénité et une abondance qui sont une forme de respect. Rien n'est vain, les productions de l'esprit humain n'ont rien que de positif, car elles ont existé ; elles sont intéressantes et aussi remarquables que les productions de la Nature, les fleurs, les animaux, qui montrent de quoi celle-ci est capable. J'entends encore Foucault me parler, avec plaisir, sympathie et estime admirative, de saint Augustin et de son perpétuel jaillissement d'idées ; idées visiblement d'autant plus estimables qu'étant difficiles à croire elles montrent de quoi est capable l'esprit humain.

Ce n'était pas chez lui un esthétisme léger, mais une attitude fondée. Ce n'était pas non plus de l'amoralisme ; l'épouvantable supplice de Damiens fut une horreur, cela va sans dire, l'exposé des faits étant assez parlant à lui seul. De même, l'objectivité flaubertienne devant les horreurs carthaginoises les condamne par prétérition ; et celle de Jonathan Littell, dont *Les Bienveillantes* sont un Caravage. Derrière le silence rhétorique de l'écriture, on devine une amertume qui, dans la conversation, trouvait chez Foucault les mêmes mots qui

nous viennent à la bouche devant les atrocités dont notre espèce est capable (6).

Foucault n'était pas plus nihiliste que subjectiviste, relativiste ou historiciste : de son propre aveu, il était sceptique. J'en viens à une citation décisive. Vingt-cinq jours avant sa mort, Foucault a résumé sa pensée en un seul mot. Un interviewer pénétrant lui demandait : « Dans la mesure où vous n'affirmez aucune vérité universelle, êtes-vous un sceptique ? — Absolument », répondit-il (7). Voilà le fin mot : Foucault doute de toute vérité trop générale et de toutes nos grandes vérités intemporelles, rien de plus, rien de moins. Comme il l'écrit au début de *Naissance de la biopolitique*, les universaux n'existent pas, seules existent des singularités. Un soir où nous parlions du mythe, il me disait que la grande question, pour Heidegger, était de savoir quel était le fond de la vérité ; pour Wittgenstein, c'était de savoir ce qu'on disait lorsqu'on disait vrai ; « mais à mon avis, la question est : d'où vient que la vérité soit si peu vraie ? » ; la vérité ou du moins les grandes vérités de chaque époque.

Dans *Surveiller et punir*, Foucault n'insinue pas que notre système carcéral ne vaut pas mieux que les supplices atroces de notre Ancien Régime ; il n'a pas le cynisme de tout mettre dans un même sac (il a milité contre la peine de mort), mais il veut montrer que ces deux systèmes pénaux sont hétérogènes et qu'ils visent des objectifs aussi singuliers et arbitraires l'un que l'autre. D'emblée, il avait flairé là une étrangeté, entrevu tout de suite une différence. Une différence par rapport à quoi ? À d'autres discours ou à notre propre discours pénal. Par rapport à quoi d'autre pourrions-nous jauger une différence ? Il n'existe pas ni ne peut exister de typologie toute prête des conduites humaines à laquelle il suffirait de se reporter.

De tous les discours et dispositifs successifs de la folie à travers l'histoire, il est impossible de tirer ce qu'est la folie en elle-même ; en revanche, ces discours et dispositifs sont autant de faits historiques dont on peut parler rigoureusement, en historien. Oserai-je évoquer Spinoza, pour qui chaque corps, chaque âme et chaque pensée est un produit singulier de la concaténation universelle et n'entre pas dans une espèce et un genre ? Ou plutôt ne semble y entrer que pour notre imagination qu'abusent des ressemblances superficielles (8) (Spinoza parlait, il est vrai, des modes de la substance Nature, c'est-à-dire de vous et moi, et non, comme Foucault, des entités que sont les discours).

Les conséquences en sont lourdes : nous ne pouvons plus décréter

quelle est la vraie voie de l'humanité, le sens de son histoire, et il faut nous habituer à l'idée que nos chères convictions d'aujourd'hui ne seront pas celles de demain. Il nous faut renoncer aux vérités générales et définitives : la métaphysique, l'anthropologie philosophique ou la philosophie morale et politique sont autant de vaines spéculations. L'absolu n'est pas à notre portée (9), du moins présentement.

Un jour peut-être, « nous saurons tout : la tombe est faite pour savoir » (Hugo). Pour un sceptique, il n'est pas impossible que le monde soit très différent de ce que nous en voyons.

Hâtons-nous de rassurer le lecteur : ce scepticisme ne porte pas sur la réalité des faits historiques, ces faits qui remplissent les livres de Foucault, mais sur les grandes questions, « qu'est-ce que la vraie démocratie ? » par exemple. Et que nous importe de savoir ce qu'est la vraie démocratie ? Sachons plutôt comment nous la voulons (de toute façon, la plupart d'entre nous ne manqueront probablement pas de croire qu'elle est véritablement ce que nous la voulons être). Critiquer les idées générales n'est pas nier toute vérité et attenter à l'honneur des historiens, comme certains l'ont craint.

Les conséquences n'en restent pas moins lourdes ; entraînon le lecteur jusqu'à la plus pesante d'entre elles, en évoquant le scandale que souleva Foucault le jour où il affirma (crut-on du moins) que l'homme, l'humanité, la figure humaine n'était bonne qu'à être effacée de nos cervelles et qu'il n'en fallait plus parler. Ce n'était pourtant qu'une tempête dans un verre d'eau claire. La vérité des faits empiriques nous est accessible, disions-nous, on a construit une linguistique, une économie politique, de la sociologie et même de la psychologie et des sciences cognitives ; en revanche, on ne saurait construire une anthropologie philosophique. Voilà, tout est dit ; je pense que le lecteur a deviné la suite.

Sceptique, mais pas ennemi de l'humanité !

Que pourrait-on bien dire de l'homme en général, sauf des platitudes ? Dans les universaux anthropologiques on ne trouve jamais ce qu'un épistémologue anglo-saxon appelait le dur du mou : tout plie sous la main. Vous vous demandez d'où vient le développement du savoir, de la science ? Invoquez *ad libitum* la curiosité, le besoin de maîtriser ou de s'approprier le monde par la connaissance, l'angoisse devant l'inconnu, les réactions devant la menace de l'indifférencié (10).

D'où une des thèses principales de Foucault : « il faut faire l'économie de l'*homme* ou de la *nature humaine*, si l'on veut analyser le système de la société et de l'homme (11) » ; il faut étudier l'histoire, l'économie, la société, la linguistique et tout le dispositif qui a fait de lui ce qu'il est à un moment donné.

Tandis que la pensée anthropologique suppose qu'au-delà des faits réside une généralité humaine, les sciences humaines, linguistique, économie, ethnologie, étudient chacune un domaine spécifique, sans prétendre par là contribuer à une conception générale de l'homme (12). Il y a beaucoup à dire sur les positivités qui forment les hommes à tout moment, sur l'*homo œconomicus*, l'*homo faber*, l'*homo loquens*, mais que dire d'instructif sur *Homo* tout court ? Que le rire est son propre ? Qu'il n'est ni tout à fait bon ni tout à fait méchant ? Que c'est un sujet merveilleusement divers et ondoyant et qu'il est malaisé d'y fonder un jugement constant et uniforme ? En cet homme réduit à lui-même on ne trouvera pas de nature, il se réduit aux dispositifs dans lesquels il est momentanément pris (13).

Prédisons donc qu'on cessera bientôt de se donner la nature humaine comme objet d'étude et que « l'homme s'effacera, comme à la limite de la mer un visage de sable ». On a reconnu la phrase fatale, la phrase qui termine *Les Mots et les Choses* et on se souvient du concert qui accueillit dans la mare aux grenouilles cette conclusion que le contexte rendait aussi compréhensible qu'innocente. Que d'indignations vertueuses a soulevées cette phrase qui valut à Foucault la réputation d'ennemi de l'espèce humaine, cette espèce à laquelle appartenaient tant de ses lecteurs ! Le temps qui passe a fait oublier qu'en ces années lointaines, au lendemain des horreurs de la guerre, tout le monde était humaniste ; il y avait des humanismes classique, progressiste, chrétien, marxiste, personnaliste, existentialiste, thomiste et même stalinien.

Dans la phrase tant reprochée, le lecteur de bonne foi devine moins un blasphème que, énergiquement incisé par un burin au tracé élégant, le sentiment métaphysique du tragique de la vie. Il y a trois siècles, cette image d'un visage tracé sur le sable et effacé par la mer aurait été sentie comme une allégorie des « vanités » de la condition humaine, une Mélancolie. Il n'en resta pas moins chose entendue que Foucault avait voulu « faire de la provocation » et n'était qu'un provocateur. Le mot était mal choisi, car Foucault n'était pas un être de provocation, mais de défi jeté à l'erreur ou à la sottise. On recourt trop aisément à la psychologie de la provocation. Il serait non moins

aisé de faire la psychologie de la croyance naïve à la provocation ; croyance naïve ou vaniteuse, car le bourgeois de 1925 était flatté de penser que les « peintres cubistes » se souciaient assez de lui pour n'avoir d'autre souci que d'épater le bourgeois. En fait, quiconque se croit provoqué n'était *ipso facto* pas digne de l'être.

La phrase fatale de Foucault signifiait simplement qu'on pouvait dire de quoi l'homme était *fait* (14), mais non interroger « l'être de l'homme » comme Heidegger (quelle est la place de l'homme dans le Tout et le temps ?) ou son intériorité comme Sartre (quelle bonne foi, quelle mauvaise foi en lui ?). Foucault avait encore plus raison qu'il ne le pensait en 1971, car, comme il le découvrira vers 1980,

au cours de leur histoire les hommes n'ont jamais cessé de se construire eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité, de se constituer dans une série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin et ne nous placeront jamais face à quelque chose qui serait l'homme (15).

Désormais, à la place toujours vide de l'homme, ce héros de nombreux proverbes, Foucault placera le processus de constitution ou, d'autres fois, l'acte d'autostylisation d'un Sujet humain, libre, sinon tout-puissant : nous y reviendrons.

Néanmoins on devine le pourquoi de ce petit scandale : la phrase fatale avait accroché sur elle la lumière noire d'une méfiance qu'avait attirée sur Foucault son style d'écriture et son attitude d'écrivain. Ses livres incisifs ne sont pas ceux d'un révolté, mais ils ne s'adressent pas non plus au bon parti ni ne sont écrits pour rassembler autour d'eux des lecteurs de toute espèce comme autour de la chaleur d'un poêle. Ils ne sont pas communicatifs, ils ne sont pas propres à élever le tonus vital de leurs lecteurs. Ils ont été écrits à l'épée, au sabre par un samouraï, sec comme un silex, dont le sang-froid et le quant-à-soi étaient sans limite. Ce sont eux-mêmes des épées dont le maniement suppose un lecteur possédant par lui-même le tonus vital en question. La virtuosité de ce style d'escrimeur ravissait le lecteur resté jeune et a fait le succès de ces livres, qu'ils fussent ou non compris ; mais, compris ou pas, ils plaçaient d'autres lecteurs en une position de défiance, de défense ou même de répulsion quand ils subodoraient à travers le style à quel homme et à quelles attitudes ils avaient affaire.

Un samouraï, disais-je (je dois le mot à Jean-Claude Passeron et le mot traduit bien la mince silhouette élégante de notre héros, à la

gaieté de ses grands éclats de rire près) ; or un samouraï, un guerrier, n'est pas « l'esprit qui toujours nie ». Foucault n'était pas de ces pessimistes amers qui rêvent de dynamiter la planète. Et il blâmait comme facile et suspecte la littérature des essayistes ou sociologues qui cultivent le genre littéraire de la satire latine et s'en prennent aux vices du temps : *panem et circenses*, société du spectacle, société de consommation et de la marchandise : platitudes difficilement évitables, car il est presque impossible de faire sérieusement une anthropologie du présent.

Ce qui avait été brûlant chez les surréalistes n'est plus guère qu'un plat réchauffé. Comme historien, Foucault négligeait ces amplifications geignardes. Le nietzschéen qu'il était suspectait un symptôme de mauvaise santé dans ces déplorations complaisantes ; pour sa part, il ne connaissait ni satiété, ni dégoût, ni lassitude, ni déclin (c'est ce que signifie le mythe nietzschéen de l'Éternel Retour : « Je suis disposé à revivre le monde actuel autant de fois qu'on voudra »).

Les limites de ce scepticisme

Hâtons-nous maintenant de répondre à une objection bien différente dont on nous rebat les oreilles et qui n'est qu'un *gadget* sophistique. Foucault, dit-on, se contredirait quand il affirme que la vérité est qu'il n'y a pas de vérité : son scepticisme s'emporterait lui-même et on finirait par douter du doute. Non, car son scepticisme ne doute pas de tout par principe, ce qui suffit à détruire cette objection qui confond sophistiquement un jugement universel avec le jugement collectif qui prend des faits un par un. Lorsqu'un penseur met en doute les idées générales, il ne porte pas par là un jugement universel (auquel cas il s'emporterait lui-même dans sa propre condamnation), mais un jugement numériquement collectif : il ne sait pas d'avance, par principe, qu'il n'y a pas de vérités générales, mais il a fait un bilan critique de la boutique des vérités et il a constaté que tous les échantillons qu'il avait examinés étaient critiquables ; il en conclut que tout était critiquable dans la boutique. Or constater que les éléments d'un bilan, considérés un par un, sont ruineux, comme le fait Foucault, ne ruine pas ce sombre bilan lui-même ; bien au contraire, cela le confirme, le bilan et la boutique étant deux choses différentes, et ce bilan étant ruineux, à n'en pas douter.

Ce n'est pas non plus se contredire, après avoir nié les vérités

générales, que d'exercer ainsi une critique générale : cette critique dégrisée ne prétend pas connaître adéquatement quelque objet déterminé ; elle n'a besoin que de notions vides, celles de discours, d'objet, de référent, de principe, de jugement collectif, de singularités ou d'universaux ; ces coquilles vides ne sont que des auxiliaires de la pensée qui ne sont ni adéquats ni inadéquats (16), car ils ne correspondent à aucun objet déterminé qui serait inséparable d'un discours ; mais elles se prêtent tour à tour à une foule de référents singuliers (17) dont la critique généalogique explicite le « discours », ce qui la mène au bilan démystificateur qu'on vient de voir.

Paix aux petits faits, guerre aux généralités. Foucault, ce positiviste inattendu, n'en ayant pas dit plus long, tentons notre chance. Bien entendu, les faits historiques n'existent pas tout faits, ce sont des constructions, écrit Marc Bloch, mais ils sont construits sur des discours inoffensifs pour leur vérité. Qu'à certaines époques et en certains lieux le fait minuscule qu'une coupe de cheveux était payée au coiffeur avec une douzaine d'œufs et non avec une pièce de monnaie est devenu au XX^e siècle un fait économique, digne du discours historique. La résurrection de Lazare et le sabbat des sorcières ont cessé au XVII^e siècle d'être des événements surnaturels dignes de foi (en revanche, on a la preuve, grâce au célèbre clinicien Pierre Janet (18), que la stigmatisation, par exemple celle de saint François d'Assise, ne devait pas être légendaire). Un jugement sur les faits empiriques peut être véridique : le génocide cambodgien a eu lieu, Jésus de Nazareth a réellement existé, mais a-t-il vraiment marché sur les eaux ? A-t-on jamais constaté un seul miracle ?

En revanche, pour que le génocide hitlérien ne soit qu'une légende, comme l'a prétendu une poignée de pervers, il faudrait tout un discours selon lequel notre monde (comme jadis celui des gnostiques) serait dominé et abusé par des puissances trompeuses, impérialisme, capitalisme ou complot juif, qui avaient intérêt à fabriquer cette légende. Six millions de Juifs assassinés, le fait est là, et les faits sont têtus, rétorquait Foucault au sujet des crimes staliniens (19). En revanche, les chiffres de l'Ancien Testament sont fabuleusement grossis, cent mille ennemis tués, sans compter les femmes et les petits enfants ; mais nous ne vivons plus à l'âge des légendes et de l'hyperbole en chiffres.

On peut discuter des interprétations à donner du génocide (universelle banalité du mal ? Conséquence tragique d'un *Sonderweg* allemand ? Docilité civique et militaire à l'autorité, à la trop fameuse

Obrigéité ?). On en discutera scientifiquement en élaborant des idéal-types, comme nous verrons : mais le fait du génocide est là, jour après jour, et seul un discours gnostique pourrait le contester.

Voilà, tout s'éclaire ici, nous voici au terme ou au principe de notre problème : nous n'avons fait que continuer un des grands courants de la pensée grecque. Il y a, d'une part, les faits, les petits faits de la vie quotidienne, les seuls dont ne doutaient pas les sceptiques grecs, ce qui montre que la vie est la plus forte (le premier des sceptiques, Pyrrhon, avait peur des chiens : il les savait capables de mordre [\(20\)](#)) ; de l'autre côté, il y a tout le reste, l'immense inflation des « vérités » promises au cimetière. Toutefois, ménageons une place de sûreté pour les découvertes des sciences physiques et pour les idéal-types des historiens et des sociologues, de même que le sceptique Sextus Empiricus en ménageait une pour la médecine empirique. En effet, découvertes et idéal-types reposent sur des faits pareils à ceux dont nous éprouvons à toute heure la réalité quand nous agissons et subissons ; ces faits à travers lesquels les animaux et nous-mêmes avons à nous débrouiller.

Les inférences fondées sur ces faits nous permettent de connaître l'existence de faits passés et de prévoir plus ou moins l'avenir. Les événements « historiques », tout pompeux qu'ils sont, s'émiettent, pour la critique, en faits et gestes quotidiens de ce genre (Waterloo vu par Fabrice del Dongo se demandant si les épisodes guerriers auxquels il avait pris part étaient une bataille). On peut donc établir la réalité matérielle de ce qui se passait et ce qu'on faisait autour des chambres à gaz. En outre, bien ou mal, nous nous comprenons entre humains, il y a liaison herméneutique. C'est pourquoi, à défaut des spéculations métaphysiques de la Raison, on peut véridiquement déchiffrer la nature, raconter l'histoire et décrire la société. Hume aurait approuvé, peut-on croire, cette philosophie du simple entendement.

Cela dit, ces petits faits qui sont hors de doute ne sont cependant jamais atteints que selon un point de vue et à travers un discours ; c'est la fatalité qui pèse sur la connaissance humaine [\(21\)](#). L'herbivore cherche de l'herbe, cet objet singulier qui se répète indéfiniment — car une chose singulière n'en est pas moins numériquement répétable [\(22\)](#) —, mais cette herbe n'est pas l'Herbe en soi, en elle-même, indépendamment de tout point de vue : ce sont aux yeux de l'animal des tiges vertes et élancées qui sortent de terre. Tel est, dans la perspective bovine, le discours de l'herbe, qui est différent de celui, non moins partial et partiel, d'un botaniste ou d'un promeneur. Ce

qu'est l'Herbe en soi, hors de toute perspective, nous ne le saurons jamais (ces mots n'ont même aucun sens pour nous ; seule une intelligence divine peut voir le géométral de l'herbe) ; le discours des botanistes qui croient « tout savoir » sur l'herbe ne répond pas au discours que tient l'herbivore. Nous ne pouvons savoir ce que seraient l'herbe, le pouvoir ou le sexe non revêtus d'un discours ; il nous est impossible de dégager (de « désensabler ») les faits de la gangue de leurs discours. Ce n'est pas là du relativisme ni de l'historicisme, c'est du perspectivisme.

Ou encore, pour citer ici ce que Foucault a écrit je ne sais plus où : on ne trouve nulle part de la sexualité « à l'état sauvage » ; cette plante ne se rencontre qu'à l'état de plante cultivée en un discours, à la fois prisonnière et geôlière d'un dispositif où est immanent le discours, cet *a priori* historique éphémère. Il ne s'agit évidemment pas ici de quelque chose du genre des formes *a priori* de la sensibilité chez Kant ! J'essaie simplement de suggérer tant bien que mal qu'on ne peut voir quelque chose sans « s'en faire une idée » ; devant un nouveau venu, l'enfant dit : « c'est un papa », tel est son discours anthropologique. Nous ne nous trouvons jamais en face de l'« expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée (23) » d'un objet avant tout discours, d'un référent prédiscursif ; cette silhouette énigmatique prendrait aussitôt un sens, un nom, serait-ce celui de l'Énigme.

Je suppose donc, à tort ou à raison (24), que, selon Foucault, nous interprétons toujours les choses, nous le faisons d'emblée, et pas longtemps de la même manière (25) ; le mâle adulte est interprété d'emblée comme un papa, mais pour peu de mois encore. Une recherche de l'objet nu, du référent prédiscursif, n'est peut-être pas impossible (26), mais ne mènerait pas très loin : les hommes n'ont jamais affaire au référent nu ; le phénomène qui s'inscrit dans la société et l'histoire, tel qu'il est vécu, souffert, toléré, encensé, institutionnalisé, a toujours été interprété d'emblée, pour s'inscrire dans tout un dispositif que lui-même informe en son sens.

Seul un dieu saurait ce qu'est la folie prédiscursive ou l'Herbe en soi (27). Comme a bien voulu me l'écrire le pénétrant Jean-Marie Schaeffer, « qu'est-ce que la connaissance, sinon une interaction entre deux réalités spatio-temporelles, l'individu et son milieu, c'est-à-dire un processus empirique et non pas un miroir ? ». Elle ne pourrait être cette adéquation véridique, ce miroir, cette pure lumière que si un fondement transcendantal ou transcendant (la garantie donnée par

l'existence de Dieu) venait en assurer miraculeusement la réussite. Miracle auquel la philosophie a cru jusqu'à Nietzsche (on pourrait évoquer aussi le scepticisme antique et Carnéade). Malheureusement aucun discours ne peut remplir ce rôle sublime, car, « les différents discours étant équipotents, continue Schaeffer, seul un ordre de discours supérieur, incommensurable avec les discours humains, pourrait opérer une telle soustraction ».

Et d'ailleurs, Jean-Marie Schaeffer m'écrit aussi :

La posture épistémologique de Foucault ne consistait pas à réduire le réel au discours, mais à rappeler que, dès lors qu'un réel est énoncé, il est toujours déjà discursivement structuré. En ce sens, l'affirmation de l'irréductible diversité des mises en discours n'impliquait aucun idéalisme réduisant la réalité à la pensée, nul relativisme ontologique.

Au contraire, dirai-je, l'historien a accès aux événements et le physicien parvient à des applications techniques et à des prédictions. Mais à rien de plus, car « on ne peut pas défalquer la modalité d'accès de ce à quoi elle donne accès ».

Nous sentons bien, en soupesant un discours, quel poids de réalité a le noyau de nuit (28) qu'il enveloppe (et peut-être aussi quel pouvoir a sur nous le dispositif social, institutionnel, coutumier, théorique, etc., où le discours est immanent) ; mais il nous est impossible de séparer le bon grain de l'ivraie, car le discours découpe et remodèle sur lui-même ce noyau qui est son objet. Tout va dépendre du discours qu'interroge la volonté de savoir. Trois cas sont à distinguer : les sciences humaines, tant qu'elles s'en tiennent à extraire l'idéal-type d'une série de cas singuliers, les sciences physiques, qui ont découvert des régularités, enfin la prétention théoricienne à manier des généralités, qui trop embrassent et mal étreignent.

L'histoire de la pensée ne révèle en celle-ci aucun moment transcendantal (29), pas plus que l'histoire politique et sociale ne révèle de sens immanent de l'histoire. On peut légitimement (30) s'amuser un peu et imaginer un Foucault qui, par impossible, aurait été métaphysicien ; il n'aurait pas pris comme substance le dieu-nature nécessaire de Spinoza, mais plutôt le chaos, ce « chaos de la précision » dont parle René Char ; le chaos n'aurait produit que des *res singulares* et pas d'universaux, si bien que Foucault n'accorde pas à l'esprit humain la capacité de vérités générales, lesquelles ne peuvent

être que creuses.

Et si Foucault avait été ontologiste, l'être se réduirait pour lui à la succession des pratiques discursives du savoir, des dispositifs de pouvoir et des formes de subjectivation, « toutes procédures discontinues dont le fond ne peut être que l'indétermination », écrit François Wahl (31). Que les lecteurs qui regrettent l'absence d'un Être transcendant se rassurent : croire est un fait ou une grâce qui n'ont pas besoin de preuves, cependant que l'incroyant, si c'est un sceptique, ne peut raisonner ni pour ni contre Dieu. Montaigne en concluait, dans l'intérêt de la paix publique, qu'il n'y avait qu'à continuer paisiblement à croire comme avant.

Revenons sur la terre. Dans la nature physique que scrutent les sciences exactes, les objets du discours scientifique présentent des régularités, comme chacun sait. En revanche, dans les choses humaines, il n'existe et ne peut exister que des singularités d'un moment (les plaisirs, puis la chair, etc.), puisque le devenir de l'humanité est sans fondement, sans vocation ni dialectique qui l'ordonneraient ; à chaque époque ce n'est qu'un chaos de singularités arbitraires, issues de la concaténation chaotique précédente. La phrase qu'on vient de lire représente, j'imagine, le principe d'où découle le foucauldisme. Voilà pourquoi Foucault pouvait répondre à son interviewer que, dans le domaine humain, il n'affirmait aucune vérité universelle : il n'était de vérités que de détail. Mais Foucault ne s'est jamais réclamé de ce principe, car l'important à ses yeux n'était pas ce truisme, mais les faits qui en découlaient ; il voulait marquer que sa recherche partait de ces faits et non d'un principe philosophique qu'il n'avait nulle envie de discuter philosophiquement, puisqu'il ne croyait pas à la philosophie.

En revanche, les singularités empiriques lui paraissaient à bon droit dignes de foi. Elles sont la chance de l'historien, du journaliste ou de l'enquêteur : leur questionnement porte précisément sur le déroulement singulier d'un événement. Alors le discours que ces questionneurs jettent sur les faits pour les capturer, et qui les remodèle, ramène dans leurs filets une réponse remodelée qui répond à leur question : quelle est la vérité sur ce fait singulier, quelle en a été la réalité ? (À vrai dire, leur question exige aussi que le fait ne soit pas surnaturel et qu'il se soit passé dans notre espace et notre temporalité, non sur l'Olympe, à la fois ciel et sommet, ni dans l'espace-temps mythique.)

Avant tout, où et quand le fait a-t-il eu lieu ? Comme l'a montré

Bernard Williams (32), notre science historique commence avec Thucydide, avec qui tout événement se met à avoir un lieu et une date, *illic et tunc*, le passé historique devenant homogène au présent (33) et n'étant plus le temps mythique ou celui où les bêtes parlaient. Après quoi les historiens se poseront peut-être des questions plus générales et plus épineuses, le rôle de la lutte des classes, l'économie comme premier moteur, le conflit des civilisations, mais c'est là une autre affaire. Certes, ces questions de « synthèse » historique peuvent changer le sens que l'historien prêterait à un événement, mais ne doivent jamais attenter à la réalité du fait.

Il y a plus : en posant la question du *illic et tunc*, on se fait soi-même historien plutôt que théoricien, croyant candide ou militant qui s'aveugle ; il y a là une « constitution corrélatrice du sujet et de l'objet (34) ». Car, si un sujet connaissant pose au passé la bonne question, ce sujet se constitue par là en historien ou en journaliste d'investigation. Le discours questionneur, l'objet qu'il ensable et pétrit et le sujet connaissant lui-même naissent tous trois d'un même questionnement. Chacun choisit librement (on reviendra sur cet adverbe, qui peut inquiéter les sociologues) sa voie, sa subjectivation.

Nous nous en souviendrons en son lieu, mais revenons-en au principe tacite de Foucault. Si tout va bien pour les singularités empiriques, en revanche, en vertu du même principe, une idée générale qui survole et prétend subsumer plusieurs réalités singulières qu'elle confond en elle ne peut être que superficielle et trompeuse. Si l'on cherche des généralités dans les choses humaines, des concepts, une essence qui serait commune à une de ces « pluralités enchevêtrées d'objets (35) », on n'aboutit qu'à des idées fausses, floues (beaucoup d'extension, peu de compréhension), trop vastes, souvent nobles, parfois pompeuses et édifiantes. On verra pourtant comment Foucault a pu, sans contradiction, militer pour des convictions ou plutôt des indignations.

1. DE, IV, p. 632.

2. *L'Archéologie du savoir*, p. 265.

3. Flaubert, lettres du 18 février 1859 et du 3 juillet 1860. En 1858, dans la *Revue des deux mondes*, Renan écrivait ces lignes programmatiques : « Les sciences historiques me semblent appelées à remplacer la philosophie abstraite de l'école dans la solution des problèmes qui de nos jours préoccupent le plus gravement l'esprit humain. Sans prétendre refuser à l'homme la faculté de dépasser par son intuition le champ de la connaissance expérimentale, on peut reconnaître, ce semble, qu'il n'y a réellement pour lui que deux ordres de sciences, les sciences de la nature

et les sciences de l'humanité : tout ce qui est au delà se sent, s'aperçoit, se révèle, mais ne se démontre point. L'histoire, je veux dire l'histoire de l'esprit humain, est en ce sens la vraie philosophie de notre temps. Toute question de nos jours dégénère forcément en un débat historique ; toute exposition de principes devient un cours d'histoire. »

4. C'est comme gouvernant de sa cité que Socrate refuse de s'évader et se laisse mettre à mort : il n'est pas le simple citoyen docile d'un gouvernement illégal et tyrannique, mais un morceau de la Cité, qui repose sur le respect de la Loi. Il ne veut pas donner un exemple de désobéissance aux Lois. Un résistant de 1940-1944, en revanche, se considérerait comme soumis à un gouvernement illégal ou illégitime.

5. Car tel est le vrai sujet, le sujet étroit du *Prince* machiavélien : enseigner au prince comment conserver le pouvoir sur sa principauté.

6. Récit fait un soir par Foucault : « Ces massacres vous étonnent ? Mais, sachez-vous, la veille de la bataille de Wagram on a dit à Napoléon : "Sire, cette bataille serait inutile, à quoi bon faire tuer cent mille hommes pour rien ?" Réponse de Napoléon : "Un homme comme moi se fout de la mort de cent mille hommes". »

7. *DE*, IV, pp. 706-707.

8. Sur la négation des universaux chez Spinoza, M. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, 1968 et 1974, I, pp. 156, 413, 443 ; II, p. 339 ; et les nuances qu'expose G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, pp. 256-257.

9. Si bien que tout est possible : peut-être Heidegger a-t-il raison ! Peut-être l'intellect agent d'Aristote existe-t-il. Peut-être Georg Simmel a-t-il raison de supposer que l'âme n'est pas une substance, mais une fonction qui restera la même dans des conditions de réalité entièrement différentes (G. Simmel, « Lebensanschauung », dans *Gesamtausgabe*, vol. XVI, Suhrkamp, 1999, pp. 209-425). La question n'est pas là : elle est qu'on n'en peut rien savoir. Mais l'épouvante que donne la « nature », la vue d'un arbre ou d'un insecte, quand on pense à leur invraisemblable architecture interne... La « nature » sait tout sur la physique et la chimie. Alors, après ça, le darwinisme...

10. *DE*, II, p. 242.

11. *DE*, II, p. 103. « Il n'est pas besoin de passer par le sujet, par l'homme comme sujet, pour analyser l'histoire de la connaissance » (*DE*, I, p. 775).

12. Ulrich J. Schneider, *Michel Foucault*, Darmstadt, 2004, p. 79.

13. *DE*, I, p. 608.

14. *L'Archéologie du savoir*, p. 172. *DE*, IV, p. 75 ; III, p. 469 : « Nous ne sommes rien d'autre que ce qui a été dit. » Cf. *DE*, I, p. 503, et *L'Archéologie du savoir*, p. 275 : « Les paroles, les écrits naissent du dispositif et non d'une nature humaine ; si bien que, là où il y a signe, il ne peut y avoir l'homme ; là où l'on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise. »

15. *DE*, IV, p. 75.

16. Témoignage oral de Foucault répondant à une objection de ma part.

17. Comparer M. Gueroult, *Spinoza*, *op. cit.*, I, pp. 413-419.

18. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, 1926 (1976).

19. « Nous avons été saisis par la colère des faits », contre les défenseurs iréniques du stalinisme (*DE*, III, p. 277). Sur cet épisode, voir D. Éribon, *Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994, p. 344.

20. Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 66, à consulter

évidemment dans l'édition Goulet-Cazé, *Le Livre de Poche*, 1999.

21. Comparer l'analyse que fait Jean Laporte, *Le Problème de l'abstraction*, Alcan, 1940. La connaissance que l'herbivore a de l'herbe, l'idée abstraite et générale qu'il s'en fait, est guidée par sa « tendance » (c'était le mot de Laporte) à se nourrir d'herbe.

22. Car un objet singulier (en compréhension) peut être général (en extension), se répéter *numero* ; le cercle, le nombre 37 sont des « natures singulières », en termes cartésiens (le 37 est différent du 36 et du 38), mais se retrouveront partout où nous les retrouverons : il y a 37 personnes dans cette salle, Untel possède 37 livres. « C'est l'herbe en général qui attire l'herbivore », écrit Bergson.

23. *L'Archéologie du savoir*, p. 64.

24. Une phrase de Foucault m'embarrasse : « Sans doute une telle histoire du référent est-elle possible ; on n'exclut pas d'entrée de jeu l'effort pour désensabler et libérer du texte ces expériences *prédiscursives* » (*L'Archéologie du savoir*, pp. 64-65). Foucault ne cherche-t-il pas ici à ne pas sembler tranchant, dogmatique ? On voit mal comment l'accès à un référent prédiscursif serait possible, comment une description pourrait être neutre. Déjà la simple délimitation de l'objet suppose un parti pris, un discours ; jusqu'où va la sexualité ? Le nu artistique est-il chaste ? Une transe religieuse est-elle une bouffée de folie ?

25. *Naissance de la clinique*, préf., p. XV : « Ce qui compte dans les choses dites par les hommes [dans les discours], ce n'est pas ce qu'ils auraient pensé en deçà ou au-delà d'elles, mais ce qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant, pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer. »

26. *L'Archéologie du savoir*, p. 64.

27. Cf. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XII, *Fragments posthumes*, vol. 3, trad. Hervier, Gallimard, 1979, p. 143 = Cahiers W I 8, 2 [154].

28. Ce noyau existe indubitablement. Pour donner un exemple, les fréquences statistiques inégales de certains traits humains constants à travers l'histoire universelle montrent qu'il y a un noyau de réel au-delà des discours. Mais quel est ce réel ? On constate par exemple qu'à travers les siècles et les cultures l'homosexualité est moins fréquente que l'hétérosexualité, mais c'est là un fait brut dépourvu de tout sens, tant qu'un discours ne lui en donne pas un, et qui n'autorise aucune conclusion qui ne soit discursive et donc arbitraire.

29. *L'Archéologie du savoir*, p. 265, où il s'agit bien du transcendantal kantien et non d'une transcendance.

30. Légitimement, puisque Foucault lui-même (*DE*, II, p. 97) s'amuse à se glisser dans la peau du Deleuze de *Différence et répétition* (PUF, 1968), pour feindre une métaphysique du « tout du hasard », du « coup de dé » (cf. *DE*, II, p. 100 : « les dés nous gouvernent »), avec éternel retour, non du Même, mais de l'événement incorporel et de la différence. Au plan philologique, il se dit cependant sceptique (en termes plus subtils et courtois) quand Deleuze croit trouver dans le *Zarathoustra* cette doctrine d'un éternel retour de la différence et non du Même ; mais enfin, l'intention de Deleuze était bonne... Foucault lui-même professe une « philosophie de l'événement » dans *L'Ordre du discours*, p. 60.

31. Fr. Wahl, *Le Perçu*, Fayard, 2007, p. 523, n. I.

32. *Vérité et véracité. Essai de généalogie*, trad. Lelaidier, Gallimard, coll. Essais,

2006.

33. Cicéron, qui ne croit guère aux dieux ni aux mythes, demande perfidement comment il se fait que de nos jours les dieux n'aient plus d'enfants, qu'on n'annonce plus jamais de naissance divine, alors que jadis les dieux avaient des enfants ?

34. *DE*, IV, p. 635.

35. *L'Archéologie du savoir*, p. 66.

IV — L'Archéologie

Les origines sont rarement belles, car les pensées ne remontent pas à un sujet fondateur du vrai ou à une complicité première avec la fraîche réalité du monde, elles sont dues à des événements de hasard : d'où le « principe de singularité de l'histoire de la pensée (1) ». Le pouvoir, la lutte des classes, le monothéisme, le Bien, le libéralisme, le socialisme, toutes les grandes idées auxquelles nous croyons ou avons cru sont des produits de notre passé ; elles existent, elles sont réelles en ce sens que certaines d'entre elles se sont imposées chez nous comme devant être crues et obéies ; elles ne sont pas pour autant fondées en vérité. Notre auteur rejoint le nominalisme spontané des historiens (2) ou de Max Weber.

Du concept faisons table rase. Foucault songe au mot de Nietzsche, « tous les concepts sont devenus » ; il se propose donc de « contourner autant que faire se peut les universaux anthropologiques pour les interroger dans leur constitution historique (3) », de fouiller dans les archives de l'humanité pour y trouver les origines compliquées et humbles de nos convictions élevées ; sous le nom de généalogie, emprunté lui-même à Nietzsche, c'est ce que ses livres ont fait, la *Naissance de la prison* de l'un faisant écho à la *Généalogie de la morale* de l'autre.

Si les concepts sont devenus, les réalités sont devenues, elles aussi ; elles proviennent du même chaos humain. Aussi ne dérivent-elles pas d'une origine, mais se sont formées par épigénèse, par additions et modifications, et non d'après une préformation ; elles n'ont pas de croissance naturelle comme les plantes, ne développent pas ce qui aurait préexisté dans un germe, mais se sont constituées au fil du temps par degrés imprévisibles, bifurcations, accidents, rencontres avec d'autres séries de hasards, vers un aboutissement non moins imprévu (4). La causalité historique est sans premier moteur (5) (l'économie n'est pas la cause suprême qui commanderait tout le reste ; la société, pas davantage) ; tout agit sur tout, tout réagit contre tout.

Conséquence de ces discontinuités, les questions que nous posons à la réalité diffèrent autant, d'une époque à l'autre, que les réponses que

nous y donnons. Aux questions différentes répondent des discours différents ; nous appréhendons chaque fois un réel qui n'est pas le même ; l'objet de la connaissance ne reste pas ce qu'il est à travers les discours successifs (6). Pour citer Rorty, Aristote se trompait-il en distinguant dans la nature deux sortes de mouvement, l'un naturel (celui des astres, par exemple) et l'autre violent (le jet d'un javelot) ? « Est-ce que Newton a répondu correctement aux questions auxquelles Aristote avait répondu de travers ? Ou bien se posaient-ils l'un et l'autre des questions différentes (7) ? » De même qu'il est ridicule et peu philosophique de sourire des illusions des amoureux, puisque l'objet aimé, vu par les yeux de l'amour, n'est pas le même que cet objet vu par des indifférents.

Si bien que « le mode d'objectivation n'est pas le même selon le type de savoir dont il s'agit (8) ». Ai-je tort d'alléguer ici Wittgenstein ? Foucault et lui ont en commun de ne croire qu'à des singularités, de refuser la vérité comme *adaequatio mentis et rei* et d'être persuadés que quelque chose en nous (le « discours » ou, selon Wittgenstein, le langage) en pense plus long à notre place que nous ne pensons nous-mêmes. Pour Wittgenstein, la vie se maintient à travers des jeux langagiers dont elle est prisonnière ; nous pensons à travers des mots, des codes de conduite (relations sociales, politiques, magie, attitude devant les arts, etc.) (9). Chaque jeu de langage a sa « vérité », c'est-à-dire relève d'une norme qui permet de distinguer ce qu'il est admis et n'est pas admis d'en dire ; chaque époque vit sur ses idées reçues (autant vaut dire sur ses phrases reçues) et la nôtre ne fait pas exception (10).

Une même chose peut être visée par plusieurs jeux où elle apparaît comme différente ; il y a plusieurs modes d'objectivation possibles. L'arbre dont parle un mythe grec qui raconte comment Apollon métamorphosa Daphné en laurier n'est pas le même que le laurier d'un botaniste et n'est pas non plus le même que le laurier dont les horticulteurs grecs parlaient et qu'ils cultivaient. Le narrateur du mythe de Daphné n'était même pas conscient que son langage était différent de celui d'un agriculteur et que le laurier du mythe n'était pas un laurier comme les autres (11). En 1984, l'année de sa mort, Foucault, pour se différencier de Wittgenstein, définissait son œuvre comme une étude de ce qu'il appelait, non pas jeux de langage, mais jeux de vérité (12). Néanmoins, pour lui comme pour Wittgenstein, le laurier, objet de la connaissance, et le sujet, mythologue ou agriculteur, ne sont pas les mêmes « selon que la connaissance dont il

s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré ou d'une observation d'histoire naturelle (13). »

Malgré notre désir d'être « objectifs », tout changement de savoir, quelque désir qu'il ait de bien faire, entraîne avec lui le changement de son objet, se fait au prix d'un nouveau discours de son objet (14). Le lecteur s'en souvient, Laennec a vu un autre corps humain que ses prédécesseurs qui y voyaient un grimoire de signes. Pour créer la grammaire comparée de l'indo-européen ou des langues romanes, il n'a pas suffi de constater que le grec *mêter*, le latin *mater*, l'allemand *mutter* et l'indo-iranien *matar* se ressemblaient beaucoup : il a fallu attacher de l'importance à la matière des mots, à leurs voyelles et consonnes. Il a fallu admettre que les mots ne se réduisaient pas à leur sens, à leur fonction d'être des miroirs : leur matière sonore était plus qu'un simple détail, qu'un grain épais dans la photographie verbale des choses.

Désormais une science a consisté à trouver quelles lois avaient transformé les sons d'un même mot sanscrit en ceux d'un mot grec dont le sens pouvait être différent, ou à préciser par quelles étapes le latin *aqua* avait pu devenir *eau*. Mieux encore, on avait découvert du même coup qu'au milieu du chaos universel un certain aspect des mots — leurs phonèmes — offrait des constances et la possibilité de formuler des lois ; en effet, « les séries discursives et discontinues ont chacune, entre certaines limites, leur régularité (15) ». La physique avait fait une découverte analogue avec Galilée et Newton.

Devinrent puériles les étymologies avancées dans le *Cratyle* avec une superbe insouciance (16). La naissance de la grammaire comparée ne consista pas seulement en une meilleure connaissance de son objet, mais impliqua qu'on ne parlait plus, au fond, de la même chose, « la part de la chose considérée comme pertinente » ayant changé (17). Le même noyau objectif ayant été aperçu chaque fois partiellement et différemment, mais jamais complètement ni en sa nudité, la connaissance a pour caractère sa *rareté*, au sens latin du mot : elle est trouée, clairsemée, elle ne voit jamais tout ce qu'elle pourrait voir. « Mon problème, écrit Foucault, pourrait s'énoncer ainsi : comment se fait-il qu'à une époque donnée on puisse dire ceci et que jamais cela n'ait été dit (18) ? » Ce qui pouvait être pensé, vu et dit à une époque donnée, dans un domaine donné, est *rare*, c'est un îlot informe au milieu d'un vide infini.

L'homme ne peut pas accéder à toute la vérité, laquelle n'existe nulle part. Nous n'avons pas le pouvoir de recevoir la parole de

quelque immense Discours définitif, total, qui voudrait se faire entendre (19) et qui attendrait son moment dans le vide qui nous entoure ; tel que le discours des exclus, selon une vue trop charitable de Michel de Certeau en mai 1968 ; le vide autour de nous n'est pas peuplé de ce que nous aurions rejeté (20). On n'y trouverait pas un naturel chassé qui voudrait revenir au galop ; il n'existe pas de travail d'accouchement hégélien du nié, du négatif, qui mènerait peu à peu à la vérité totale et à la fin de l'histoire. En d'autres termes, il n'existe pas de dialectique, de dialogue guerrier perpétuel entre les idées reçues et les idées exclues, de retour du refoulé (21). Dans le vide immense, notre petite pensée apparaît toute raréfiée, elle a une forme très quelconque, des lacunes surprenantes, elle ne remplit pas harmonieusement une rondeur idéale et bien d'autres pensées différentes seraient aussi concevables qu'elle, dont la nécessité ne s'impose pas plus que la leur.

1. Voir le précieux commentaire que fait François Gros sur ce point dans l'édition de *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2001, pp. 23-24, n. 32.

2. DE, IV, p. 34.

3. DE, IV, p. 634.

4. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, p. 244 : au lieu d'« exhiber la source unique » d'une réalité humaine, il faut voir « la multiplicité de processus extraordinairement divers » qui ont été réunis par des « phénomènes de coagulation, d'appui, de renforcement réciproque ».

5. DE, IV, pp. 277 et 283 : il n'y a jamais de phénomène fondamental, de primauté d'un facteur sur l'autre, mais seulement des relations réciproques et des décalages perpétuels entre elles.

6. *Naissance de la clinique*, p. 139.

7. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 266 ; trad. Marchaisse, *L'Homme spéculaire*, op. cit., p. 297.

8. DE, IV, p. 632.

9. Cf. DE, II, p. 539.

10. Un exemple suffira, qui montre que toutes les phrases reçues à toute époque se valent : « Des hommes ont jugé qu'un roi pouvait faire pleuvoir ; aujourd'hui on juge que la radio est un moyen de rapprochement des peuples » (Wittgenstein, *De la certitude*, écrit peu avant la Seconde Guerre mondiale ; Gallimard, coll. Tel, 1987, p. 132). Wittgenstein se moque ici de sir James Frazer et de ses spéculations sur les rois faiseurs de pluie et sur le fondement magique de leur pouvoir. À quoi bon aller chercher la mentalité primitive, la pensée mythique, etc. ? Les Primitifs pensent comme nous, ou plutôt nous ne pensons pas mieux qu'eux.

11. De même, le « caillou-maladie » extrait par un *medecine man* australien du corps d'un malade n'a que le nom de commun avec un caillou du chemin. Pareillement, entendre des voix surnaturelles n'est pas la même chose qu'entendre

des voix réelles : dans le premier cas, il va de soi que seul le destinataire les entend, les autres personnes présentes ne les entendent pas (Wittgenstein, *Fiches*, Gallimard, 1971, n° 717).

12. DE, IV, p. 632, cf. pp. 634,709,713,718. « Jeu » au sens de l'anglais *game* : « jeu à règle du jeu », d'où « procédure », « règles de production ». Sur les relations entre jeux de pouvoir et jeux de vérité (relations qui sont variables, contingentes et synthétiques, non analytiques : il ne faut pas dire « le savoir, c'est du pouvoir »), cf. DE, IV, pp. 676 et 724-726.

13. DE, IV, p. 632.

14. DE, I, p. 711 ; *L'Archéologie du savoir*, p. 166.

15. *L'Ordre du discours*, p. 61.

16. Tant que le matériau sonore n'a pas été pris en compte, l'étymologie a consisté à rapprocher des mots d'après leur signification, au prix de calembours, comme fait le *Cratyle* ; ou à dire quel mot français a succédé à un mot latin pour signifier la même chose, sans justifier le passage phonétique. Voltaire, dit-on, pastichait en ces termes les étymologistes de son temps : *cheval* vint du latin *equus*, car *e* est devenu *che* et *quus* est devenu *val*.

17. DE, IV, p. 632.

18. DE, I, p. 787.

19. *L'Ordre du discours*, p. 54.

20. Comme Foucault l'a pensé d'abord ; voir la préface de la première édition de *l'Histoire de la folie*, Plon, 1961, p. III : « Ces gestes obscurs par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur. » C'est pour cela que Foucault a supprimé cette préface de la réédition de son livre chez Gallimard. Si le vide n'était pas vide, si les êtres et les choses rejetés frappaient à la porte, il existerait un Tout originel et une destination idéale, la totalité. Il n'en est rien : il n'y a pas de négatif, tout est positif, rien ne manque, la France n'a pas à s'agrandir pour remplir enfin des frontières naturelles.

21. Depuis deux siècles exactement, la dialectique hégélienne aura été le grand moyen, dans un monde dont l'idée de Dieu s'éloigne, de concilier quand même l'espoir d'un monde meilleur avec la constatation que de nos jours le Vrai et le Bien ne règnent pas : ceux-ci, bien qu'exclus et niés, ne cesseront pas de faire pression et, dans l'effort et la douleur, finiront par faire irruption en notre monde pour un *happy end*. Selon une phrase fameuse de Hegel en 1807, l'idée de Dieu « tombe jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur lorsqu'y manquent le sérieux, la souffrance, la patience et le travail du négatif » (*Phänomenologie*, Leipzig, 1949, p. 20 ; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, 1949, vol. I, p.18).

V — Universalisme, universaux, épigénèse : les débuts du christianisme

Bref, la Vérité ne descendra jamais du ciel. Par ailleurs, nous nous souvenons qu'il faut nous méfier des universaux anthropologiques, des grands mots comme celui d'individualisme ou celui-là même d'universalisme. Un exemple m'en vient à l'esprit : les débuts du christianisme, sur lesquels on me permettra de m'attarder, car, au fil de l'exposé, nous rencontrerons d'autres problèmes de méthode. On sait que cette religion, issue du judaïsme qui était la religion exclusive du seul Peuple élu, est devenue universelle, ayant ouvert ses rangs aux immenses foules païennes qui l'entouraient ; il est convenu d'y voir une des grandes étapes de l'histoire universelle, une avancée générale de l'Esprit.

Ouverture à l'universel, mais en quel sens ? Ce mot peut désigner tant de choses... Dans le cas considéré, il veut dire que la religion chrétienne est la seule vraie et qu'elle doit être prêchée à tous les hommes, pour leur salut, car tous ont une âme immortelle. C'est pourquoi, aux États-Unis avant 1865, les propriétaires d'esclaves baptisaient leurs Noirs arrivés d'Afrique : leur étroit universalisme de l'âme n'était pas celui des droits de l'homme. Ils ne pensaient pas non plus que l'espèce humaine était une et que les Nègres étaient des hommes comme eux, libres de leur corps, et qu'ils avaient des capacités mentales virtuellement égales à celles des Blancs, seul l'habitus culturel et social faisant la différence.

Soit, mais ne pourrait-on au moins espérer que, par une ouverture étroitement religieuse, c'est une grande idée qui, avec le Christ, a fait intrusion en ce monde ? Non, ce ne fut pas une intrusion de l'Esprit, un *Ereignis*, un Événement auquel Heidegger (qui était peu évangélique) n'a pas pensé ; ce fut une réaction humaine, venue d'en bas, immanente à notre condition toute quotidienne. Les premiers chrétiens devinrent universalistes en un sens étroit du mot et sans l'avoir délibérément voulu.

D'où vient alors le prosélytisme chrétien ? D'où vient que la Bonne Nouvelle ait été prêchée au monde entier ? Jésus de Nazareth n'a été

pourtant qu'un prophète juif et nous ignorons ce qu'il aurait pensé du christianisme, qui ne se forma qu'après sa mort. Le prophète Jésus n'avait pas été son propre héros (il parlait au nom de son Père céleste) ; mais, fascinés par son charisme, ses disciples et prédicateurs, entre 40 et 100, bâtirent une religion dont il était le héros.

Chacun le fit de son côté ; le christianisme a été leur création collective. Preuve en est que chaque disciple exaltait le Christ à sa manière : Jésus était-il Messie ? Premier-né de toutes les créatures ? Incréé ? Divin depuis toujours ou bien devenu Fils de Dieu par sa Résurrection (saint Paul enseignait l'une et l'autre doctrine) ? Dans le Quatrième évangile, Jésus était l'incarnation d'une abstraction personnifiée et divinisée, le Verbe éternel de Dieu, un être divin et donc « un » dieu, aux côtés de Dieu en personne. Vers 140 encore, pour les nombreux lecteurs d'Hermas, Jésus était le Saint Esprit ayant revêtu un corps humain.

On était d'accord sur un point : le Christ, qui s'était présenté à ses apôtres comme le prophète de la Fin des Temps, avait reçu de son Père un rôle cosmique, il reviendrait bientôt dans les nuées pour juger les vivants et les morts. Or, dans leur chagrin, les apôtres élargirent jusqu'aux étoiles la relation inégale, mais mutuelle, d'amour passionné qui les avait unis à cet être cosmique. On pensa aussi que, sur la croix, il avait « donné sa vie en rançon pour beaucoup (1) » ; sa fin lamentable prenait alors un sens.

Le christianisme sera ainsi une religion qui ne ressemble à aucune autre et qui n'entre pas dans une typologie. Le classer parmi les « religions de salut » est peu instructif ; comme l'inventivité littéraire, l'inventivité religieuse est capable de créations qui sont uniques en leur espèce.

Le coup de génie a été cette invention d'un homme-Dieu, d'un homme comme nous, réel, daté, un gourou, un Docteur, qui était aussi la divinité, la vraie, et non quelque figure mythologique. Le christianisme devient alors un émouvant roman métaphysique d'amour où la divinité et l'humanité se passionnaient l'une pour l'autre, le nœud de l'intrigue étant le sacrifice volontaire d'un être céleste pour racheter ceux qui ont cru en lui (plus tard, on parlera d'un rachat de tous les hommes). Cet être sera sans cesse majoré ; Jésus finira par être autant dieu que Dieu lui-même, sans être ce Dieu en personne : au cours des années 150-250, on « numéroteira » la Trinité, le Dieu unique en trois Personnes divines, où le Christ pourra trouver sa place.

Or, par un autre coup de génie, Jésus de Nazareth lui-même, s'adressant pourtant aux seuls Juifs, leur avait prêché, non pas l'observance du sabbat et les autres commandements de leur Loi, mais une éthique de l'intériorité, une morale de la manière de penser (on commet déjà l'adultère en son cœur quand on convoite secrètement la femme de son prochain) ; une pareille éthique pouvait être celle de tout homme. Contre l'esprit de caste des prêtres et des scribes, ancrés sur l'observance de la Loi juive, c'était une morale issue des simples gens.

Ce qui semble être une morale pour tous les hommes. Telle n'était pourtant pas l'intention de Jésus, qui ne destinait son enseignement qu'aux gens de son peuple ; son langage élevé nous paraît universaliste parce qu'il se plaçait plus haut que le légalisme juif (2). Mais, lorsque Jésus parlait une langue moins élevée, il redevenait le prophète juif qu'il était. « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », disait-il, et « ce n'est pas bien de prendre le pain des enfants (d'Israël) et de le jeter à des chiens » (3), à des païens.

Ce fut néanmoins son message élevé, le plus populaire et le plus neuf, celui des évangiles synoptiques, qu'après sa mort ses disciples prêchèrent autour d'eux à leurs compatriotes juifs. Ce message pouvait rendre riche et précieuse l'existence la plus humble, par une élévation de la température de l'âme (4). Ces prédicateurs étaient les passionnés de leur Seigneur et d'un message qu'ils sentaient vaguement être en partie leur œuvre. Certains d'entre eux étaient satisfaits de posséder la vraie foi et d'en faire part à un petit groupe de fidèles, tandis que d'autres, plus ambitieux, avaient envie de la « vendre » largement. Il était tentant de faire connaître partout le Dieu qui avait hérité d'Israël le privilège d'être le seul vrai et dont l'enseignement, bien que destiné aux seuls circoncis, était assez spirituel pour être reçu par tous les hommes.

Si des païens, attirés par cette religion supérieure, demandaient le baptême, allait-on le leur refuser ? Saint Pierre fut le premier à céder à la tentation : il baptisa un non-circoncis, le centurion Corneille. Ce fut un accroc aux principes : le zèle pieux, s'il est ambitieux et impulsif, ne se montre pas toujours scrupuleux. Il peut aussi être condescendant : le Dieu des Juifs chrétiens, qui valait plus que tous les autres dieux, était donné à un païen comme une leçon (5) et une aumône (6).

Faudrait-il considérer le prosélytisme comme une pente naturelle et comme un universel anthropologique ? Non, c'est une affaire de

tempérament et de circonstances ; dans l'âme de chaque disciple se livra un combat inconscient entre l'ambition, la paresse et l'attachement à la Loi de son peuple ; ce fut tantôt ceci, tantôt cela qui l'emporta. Car, à l'arrière-plan de la conscience et de ses raisons élevées, des pulsions sont à l'œuvre.

Tout le monde n'est pas prosélyte ; chez les païens, certains convaincus, philosophes ou prêtres de dieux étrangers, n'aspirent pas au monopole pour leur boutique et se contentent paisiblement d'« attendre le client ». Il est non moins fréquent de ne pas tenir boutique et de considérer la doctrine dont on a la clé comme le privilège d'une élite. Or, sauf exception, les philosophes ne pouvaient guère naître que dans la classe sociale des notables lettrés. Selon les cas, certains individus éprouvent un sentiment d'augmentation d'eux-mêmes s'ils font partie de la rare élite que sont les sages et ne sont pas des « insensés », des « médiocres » (des *phauloi*, disaient les penseurs grecs). D'autres, au contraire, qui sont de modeste origine ou encore qui sont membres d'une Église organisée et autoritaire, n'éprouvent ce sentiment que s'ils ont convaincu ou contraint autrui, pour son bien, à penser comme eux et s'ils retrouvent partout leur image.

L'universalisme n'a pas été introduit dans le christianisme par une intrusion de la Raison ou de l'Esprit ; ce fut un dérapage chez des tempéraments ambitieux et non élitistes, une dérive qui, *de facto*, devint coutume. Le cas de saint Paul est différent : apôtre autoproclamé, alors qu'il n'avait ni écouté ni connu Jésus, cet agitateur osa ériger en doctrine, *de jure*, le dépassement du judaïsme (7). Mais Paul ne fut qu'un missionnaire parmi bien d'autres qui ont fait des conversions en des provinces orientales où il n'est jamais allé.

Le baptême de Corneille par Pierre avait fait scandale auprès de beaucoup, mais certains disciples découvrirent ce qu'ils n'avaient pas prémédité : que cet heureux accroc leur ouvrait l'immense « marché » potentiel de l'Empire païen, tandis que leurs compatriotes les massacraient, les chassaient de la communauté juive (8). Jésus lui-même avait prescrit qu'il y eût le plus grand nombre d'invités au prochain Banquet céleste (9). Certains disciples y virent une invite à échapper à l'isolement où était cantonné le judaïsme parmi les nations ; leur prosélytisme, au lieu d'aller vers le seul Israël, comme Jésus leur avait ordonné de le faire, s'orienta vers l'immense « marché » des païens, des « nations », et les fit entrer dans des Églises organisées, disciplinées et hiérarchisées. Ce qui s'était incarné grâce à eux n'était pas un pur idéal, mais un projet concret, avec ses mobiles

intéressés et son dispositif ; projet aussi sublime qu'on voudra, mais précis et étroit en son discours.

En trois décennies, l'admission de non-juifs dans le judaïsme christianisé aboutit à un divorce entre des sectes ethniques de judéo-chrétiens circoncis et cette religion nouvelle qui s'adressait à tous. La métaphysique platonicienne et aussi des superstitions païennes (ex-voto, prières pour la pluie...) ou nouvelles (reliques) contribueront à la formation de la doctrine chrétienne et de ses pratiques pieuses. Les origines sont rarement belles ; les réalités et les vérités se construisent peu à peu, par épigénèse, et ne sont pas préformées dans un germe. Parler des *racines* chrétiennes de l'Europe n'est pas une erreur, mais un non-sens : rien n'est préformé dans l'histoire. L'Europe a tout au plus un *patrimoine* chrétien, elle habite une vieille maison où l'on voit aux murs de vieux tableaux religieux.

Ne parlons plus de racines, mais plutôt de patrimoine. L'Occident actuel a un vaste et précieux patrimoine architectural, artistique, littéraire, musical et même phraséologique qui est largement chrétien, mais sa morale et ses valeurs n'ont plus rien de chrétien. S'il a jamais eu des racines chrétiennes, elles sont coupées depuis longtemps. L'ascétisme ? Il nous est sorti de l'esprit. L'amour du prochain ? Les esclaves chrétiens de jadis avaient le devoir d'aimer leur maître et de lui obéir, et leur maître chrétien aimait ses esclaves, voilà tout. En 1870 encore, la modernité était étrangère ou contraire au catholicisme. De nos jours, la minorité de croyants a la même morale pratique que la majorité incroyante (toutes les familles chrétiennes n'ont pas six enfants). Tantôt les valeurs actuelles (liberté sexuelle, égalité des sexes) sont étrangères au christianisme, tantôt elles lui ont été imposées par la loi (liberté de conscience) et il s'y est adapté (laïcité, démocratie), tantôt il a adopté des valeurs modernes (réduction des inégalités sociales) : depuis l'encyclique de 1891 sur la condition ouvrière, c'est le christianisme qui a des racines modernes... Et l'histoire bimillénaire des dogmes, de la piété et de l'exégèse des Livres saints montre que le christianisme n'a cessé, par épigénèse, de se construire et de s'adapter.

1. C'est une Parole isolée (logion) prêtée à Jésus, que Marc, X, 45, suivi par Matthieu, XX, 28, a accolée à un contexte avec lequel elle est sans rapport. Faut-il comprendre que Jésus est mort en victime propitiatoire ou bien expiatoire et qu'il a ainsi arraché à Satan ceux qui ont cru en lui ? Qu'il a donné à Satan par sa mort une rançon pour racheter ses disciples ? Ce n'est qu'au siècle suivant que le Christ rachètera, non plus « beaucoup d'hommes », mais l'humanité entière. Le rôle exact

du Rédempteur ne donnera lieu à la réflexion théologique qu'après l'An Mil (les spéculations théologiques des premiers siècles portent avant tout sur les rapports de l'humanité et de la divinité en Jésus, qui est avant tout le Docteur et le Pasteur). La figure du Crucifié n'apparaît pas dans les arts figurés avant les années 400.

2. Même pluralité de modes (de « niveaux ») de vérité en ce qui concerne la vie future. Jésus envoyait ses douze apôtres uniquement vers Israël. En revanche, il « est venu pour donner sa vie en rançon pour beaucoup » (Matthieu, XX, 28 ; Marc, X, 45) et ces « beaucoup » doivent comprendre des païens, des Gentils, des gens des Nations : eux, ou les Justes d'entre eux (aux termes de la justice d'avant l'Alliance, au temps où les peuples n'étaient pas encore divisés), auront accès au salut lors du Banquet final dans le Royaume céleste (cf. John P. Meier, *Jesus, a Marginal Jew : rethinking the Historical Jesus*, 2001 ; trad. Degorce, Ehlinger et Lucas, *Un certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire*, Le Cerf, 2005 ; ici vol. 2, p. 264). Universalisme, assurément, mais lequel ou plutôt lesquels ? Le dieu auquel pense Jésus lorsqu'il envoie les Douze seulement vers Israël est le Dieu du Sinaï, le dieu de l'Alliance avec le peuple d'Israël. L'envoi des Douze se passe *hic et nunc* et concerne le Dieu jaloux du Sinaï. En revanche, le Royaume céleste se passera dans une temporalité qui n'est pas la nôtre, qui est surnaturelle, comparable à celle où les dieux du paganisme avaient encore des enfants. Et, sous leur commune identité, les deux dieux de ces deux temporalités ne sont pas les mêmes. Celui pour lequel les Douze sont envoyés en mission vers Israël est le dieu de l'Israël actuel, *hic et nunc*, le Dieu jaloux de l'Alliance. En revanche, le dieu du Royaume surnaturel sera le Dieu cosmique, celui qui jadis, *in illo tempore*, fit le ciel et la terre et ne distinguait pas entre les (futurs) peuples, mais a fabriqué l'Homme, c'est-à-dire tous les hommes. Autrement dit, nous avons ici la même distinction modale qu'entre le laurier de Daphné et le laurier des paysans selon Wittgenstein. Sur la distinction implicite entre ces deux modalités du dieu vénéré en Israël, le créateur de tout et le dieu jaloux du seul Israël, je me permets de renvoyer à mon petit livre, *Quand notre monde est devenu chrétien*, où j'évoque, pp. 269-271, ce dualisme bien connu.

3. Évangile selon Matthieu, XV, 24-26. Pour tout ce qui suit, cf. John P. Meier, *op. cit.*, vol. 2 et 3 *passim* ; par ex., vol. 3, pp. 123, 164-165, 190, 553.

4. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XIII, *op. cit.*, p. 197.

5. Depuis huit siècles, les prophètes et les psaumes enseignaient qu'un jour viendrait où les autres peuples se rendraient à Jérusalem s'incliner devant le dieu d'Israël dont les autres dieux, dans les deux, reconnaissaient la supériorité.

6. À Jésus qui lui dit qu'il ne va pas donner à des chiens de païens le pain des enfants d'Israël, la Cananéenne répond : « les chiens mangent bien les miettes qui tombent de la table des maîtres » (Matthieu, XV, 27). Il ne semble pas que cet épisode soit authentique et provienne du Jésus historique (John P. Meier, *op. cit.*, vol. 3, p. 374) ; il devait justifier l'ouverture de l'Église aux païens.

7. Sur le détail compliqué de la doctrine de saint Paul, assurée sur le fond et flottante dans ses formulations et ses audaces, voir E. P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, 1991, pp. 84-100 et 122-128.

8. Joseph Ratzinger dans *Offenbarung und Überlieferung*, Quaestiones disputatae, Fribourg-Bâle-Vienne, 1965 ; trad., *Révélation et tradition*, Desclée de Brouwer, 1972, p. 64 : « Ce n'est qu'une série d'obstacles historiques — parmi lesquels il faut surtout mentionner l'exécution d'Étienne, celle de Jacques, de même que, finalement et de façon décisive, l'emprisonnement de Pierre et sa fuite —, qui ont amené à créer

l'Église au lieu du Royaume [céleste]. »

9. Matthieu, XXII, 1-10 ; Luc, XIV, 15-24 (où se lit le fameux *compelle intrare*).

VI — Malgré Heidegger, l'homme est un animal intelligent

La tête me tourne, il faut faire halte un instant. Car enfin, où en sommes-nous ? Y a-t-il sous nos pas du vrai, du solide à quoi nous raccrocher ? On est heureux, en montagne, de sentir les crampons mordre de la glace sur les pentes où la couche de neige dévale. Mais oui, il y a de la froideur solide chez un Montaigne ou un Hume (vous pouvez envoyer aux orties les flottements du jeune Veyne et de ses Grecs croyant à leurs mythes ⁽¹⁾) : la métaphysique est inaccessible à l'intelligence humaine, les idées générales sont fausses car creuses ; en revanche, nous accédons au savoir empirique de choses singulières. Car il n'existe et ne peut exister à nos yeux que des singularités, qui sont partiellement répétables, d'où, entre autres, les sciences exactes, mais aussi les pratiques et savoirs de notre vie quotidienne et de notre compréhension mutuelle ; nous avons appris ainsi que le soleil se levait à nouveau chaque jour. Foucault et Hume, même combat ⁽²⁾...

Jean-Marie Schaeffer nous l'a dit, la connaissance est une interaction entre deux réalités spatio-temporelles, l'individu et son milieu ; c'est un processus empirique et non un miroir céleste. Les choses en soi, dégagées de nos « discours » qui les découpent et les modèlent à leur image, ne seraient accessibles qu'à une intelligence plus qu'humaine. Pour laisser parler Alexandre Koyré, l'homme est capable de concevoir l'idée de la vérité, mais probablement incapable d'atteindre la Vérité elle-même.

L'homme n'est pas le berger de l'Être dont parle Heidegger, l'humanité est une espèce animale parmi d'autres. Ainsi parlait Nietzsche :

En quelque coin écarté de ce cosmos qui se répand en flamboiement d'innombrables systèmes solaires, il était une fois un astre sur lequel des animaux astucieux inventèrent la connaissance... Il y eut des éternités pendant lesquelles l'intelligence n'était pas et, quand de nouveau c'en sera fait d'elle, il ne se sera rien passé, car cette intelligence n'a pas de mission

plus vaste, de mission qui dépasserait la vie humaine⁽³⁾.

Les sceptiques ont toujours cru à l'âme des bêtes, et Foucault me vantait l'intelligence du chat qui visitait à tour de rôle les appartements du 285, rue de Vaugirard : « il comprend tout ! » Ayant cessé d'être au centre du monde avec Copernic, devenue espèce vivante avec Darwin ⁽⁴⁾, l'humanité perd avec Nietzsche toute vocation et toute justification métémpirique ; son roman philosophique d'éducation n'a plus de conclusion à espérer (rassurons-nous, elle ne va pas s'arrêter de grouiller pour si peu : l'esprit n'est jamais anéanti et l'histoire humaine ne dépend pas de l'histoire de la philosophie).

Rien n'est plus éloigné de Foucault, m'avait du reste écrit Jean-Marie Schaeffer, que « le pathos messianique de Heidegger », que sa conviction d'une « historialité destinale » de l'homme, du *Dasein*. Historialité, car, si je comprends un peu ce penseur difficile et par ailleurs obscur (ce n'est pas la même chose), Heidegger est pénétré, autant que peut l'être un Foucault, du sentiment du devenir et des discontinuités, au moins depuis son fameux « tournant » de pensée. Ses admirateurs concèdent avec le sourire que son langage est quelquefois mystique ; Dominique Janicaud ajoute que son historialité aboutit à une attitude de prophète ⁽⁵⁾ et à l'attente solitaire, chez une élite, du « dieu qui vient ⁽⁶⁾ ».

À la bonne heure ! Ayant enfilé mon gilet pare-balles, je suggère que ce penseur original a entrepris de redonner, à une époque oublieuse de toute transcendance, un équivalent, assez raffiné pour être acceptable, de ce qu'on appelait autrefois l'Esprit. Il propose à une époque sceptique une Vérité qui se dévoile sans qu'il faille ratiociner ; point n'est besoin d'une dialectique pour l'atteindre, on y parvient « en faisant un saut ⁽⁷⁾ ». À une époque incroyante, il rend un Absolu qui ne soit pas l'Être de la métaphysique ni le Dieu des religions ; un Absolu qui « ne se montre qu'en se cachant », se voile aussitôt dévoilé, assez présent-absent pour rester croyable. À une époque où s'opposent histoire et vérité, il propose un Absolu dont les apparitions soudaines et inopinées font « époque » et sont « historiques » en leur discontinuité.

L'heideggérianisme est un immense paysage historique, sous la fulguration d'éclairs qui sont autant d'« événements », d'*Ereignisse* ⁽⁸⁾. L'histoire est le règne d'une même origine débutant de manières multiples ⁽⁹⁾. À chacun de ces éclairs, qui par ailleurs se dérobent à notre vue, une époque nouvelle se rend présente à nous, avec ses

communautés humaines, ses œuvres, sa culture (la nôtre est technicienne), ses croyances religieuses. Ces événements, en leur dispersion, leur diversité, ont tous une origine commune et cette origine est un Absolu, qui nous impose, non la vérité proprement dite, mais son irrécusable Présence, si nous savons nous ouvrir à elle au lieu de ratiociner scientifiquement sur les détails. Heidegger a tenté d'échapper à l'Un platonicien et de faire à l'histoire sa place qui est immense, mais sans sombrer dans le relativisme : tous ces éclairs invisibles de vérité ont la même origine. Est-ce suffisant pour échapper au relativisme ? Est-ce un coup de génie philosophique ou une solution qui n'est que verbale ? Nous y reviendrons.

L'erreur fondamentale de l'homme est, trop souvent, d'oublier la Présence dans une sorte d'inauthentique divertissement pascalien. L'homme heideggérien est avant tout un être qui a une vie intérieure : jeté en ce monde, il connaît le Souci, il est être-pour-la-mort, il est authentique ou ne l'est pas, mais il n'a pas de corps, il ignore le désir, le besoin, le travail, la délibération politique. Cet homme, ou du moins son *Dasein*, se réduit à ce qui, en l'homme, peut devenir une sorte d'*homo religiosus* ou échouer à le devenir ; osons prononcer le mot : le *Dasein* est une âme. Cette âme sera authentique si elle n'oublie pas le rapport mutuel et immédiat qu'elle a avec l'Être, inauthentique si elle l'oublie pour se dissiper dans la multiplicité quotidienne ou scientiste des étants. Cette gnose de haut vol est une théologie sans Dieu (10), une théologie négative de la coïncidence des opposés et de l'Abîme sans fond, à la fois insaisissable et présent en ses *Ereignisse* qui sont autant de théophanies.

L'homme n'est pas une espèce vivante parmi d'autres. Ce qui fait sa spécificité est que la Vérité peut advenir en lui ; elle n'advient pas aux animaux. Cette Vérité n'est pas que deux et deux font quatre et autres petites vérités que nous avons dans l'esprit : elle n'est pas en lui, c'est lui qui est en elle. Elle lui advient, elle se dévoile à lui, si du moins il renonce à une prétendue objectivité. Seule cette implantation (par laquelle se dévoile à l'homme le fait même qu'il est nativement implanté dans la Vérité) fait de l'homme un homme digne de ce nom (11) qui sait que l'Être et l'homme s'entre-appartiennent (*Zu-einander-gehören*). Pareille Vérité consiste à savoir que l'on est dans la Vérité. Ce n'est pas là un jugement ; au contraire, nos innombrables jugements ne peuvent être vrais ou faux que grâce à l'ouverture originaire de l'homme au vrai (12). Cela ne se démontre pas logiquement ni factuellement, c'est une Vérité proprement

philosophique, écrit Heidegger : elle advient par un acte, celui de s'implanter en elle (13).

Heidegger n'est pas de ceux pour qui l'horizon du visible est la limite de ce dont il est permis de parler. C'était une de ces âmes qui ont le sentiment de quelque chose d'élevé, d'océanique, de bleu, au-delà du vérifiable. Ce pressentiment explique que Heidegger compte des partisans si fervents et parfois si pugnaces. Beaucoup d'hommes, une majorité probablement, ont à quelque degré ce pressentiment d'un ciel bleu au-delà de notre ciel. Nul n'est tenu de les en croire, mais il serait ridicule de les condamner (on leur envierait plutôt cette richesse). Or, avec la déchristianisation, ils ne savent plus comment nourrir leur désir de ciel bleu. S'ils étaient tentés de lui donner l'heideggérianisme pour nourriture, il est bon qu'ils sachent que le prix à payer sera élevé : ils devront se résigner à un fatalisme, ils ne pourront plus distinguer le vrai du faux dans les étants (ni non plus apprécier la bonne peinture) et ils devront croire à l'Être et à l'Événement par un acte de foi comme en demandent les religions plutôt que les philosophies.

Car l'intellect n'intervient pas dans le rapport du *Dasein* à l'Être, Heidegger n'allègue nullement quelque intuition intellectuelle et il parle plus d'une fois de « notre croyance », m'écrit Emmanuel Faye. Et si l'on n'y croit pas, on est inauthentique. Mais quelles raisons aurions-nous de prêter foi à ce sublime roman métaphysique ? Aucune ; le lecteur s'en souvient, il nous faut faire un saut pour cela. Et, une fois que Heidegger a affirmé le règne de l'Absolu, de l'Origine qui se cache et se montre, tout le reste, qui est notre épaisse réalité humaine, semble ne plus exister à ses yeux. Si bien que sa doctrine implique une humanité simplifiée, amputée, qui est étrangère à la réalité.

Tel semble bien être le cas de sa célèbre théorie de la vérité comme dévoilement. Certes, il a en partie raison : phénoménologiquement parlant, on « voit » d'emblée les choses, on « y croit » immédiatement, sans avoir besoin de les juger vraies, de faire passer un jugement sur le pointillé de la sensation, comme dit Merleau-Ponty. Et ce sont les choses elles-mêmes qu'on « voit », qui se dévoilent à nous : nous ne consultons pas la photographie que serait leur représentation. Ce qui permet à Heidegger de parler de présence plutôt que d'évidence. Mais la présence n'est pas tout : elle n'est que la condition de possibilité de la vérité, son origine ; si l'on ne « voyait » rien, aucune vérité ne serait possible. Mais est-ce que tout ce qu'on « voit » est vrai pour autant ? Il ne suffit pas de se fier à l'origine, car, pour citer Koyré (14), l'origine de

la vérité et l'essence de la vérité ne sont pas la même chose. En s'en tenant à l'origine, Heidegger s'est ôté, si je comprends bien, la possibilité de distinguer la vérité de l'erreur. Est-ce que ce que je vois en ce moment est une perception ou une hallucination ? Présence ou pas, toute réalité de ce bas monde est susceptible d'un examen critique, car la vérité a une essence, qui est de correspondre à son objet. Peut-être « la simplicité du regard et de l'accueil » suffit-elle à rendre vaines toutes les idéologies du XX^e siècle, comme Heidegger a eu le front de le dire (15), mais, outre cette belle simplicité, un peu d'exercice critique lui aurait été utile contre l'idéologie nazie.

Même télescopage de l'origine et de l'essence en matière d'art. Oui, les *Sainte-Victoire* de Cézanne sont des icônes de la déesse qu'adorait en son cœur le peintre d'Aix, mais, sans cette qualité proprement picturale qui est l'essence de la peinture, ce ne seraient pas des icônes, mais de vulgaires croûtes. Même télescopage en politique, qui aboutit à une sorte de fatalisme : l'origine destinale (la mission historico-mondiale de l'Allemagne ou bien le *Gestell*) suffit à dicter la politique à laquelle se rallier, sans que l'essence spécifique du politique soit prise en considération. Mais supposons, par exemple, que cette essence soit de faire vivre en paix les hommes entre eux ? Je ne dis pas que c'est la seule bonne réponse, mais qu'il faut répondre quelque chose et ne pas s'en tenir à une présumée origine destinale. Si le *Gestell*, la technique, est notre destinée actuelle, de par l'Envoi de l'*Ereignis*, faut-il nous résigner et attendre avec fatalisme que cela finisse avec l'Envoi suivant ? Non, car, comme l'a écrit Dominique Janicaud (qui, du même coup, a cessé de croire à la gnose heideggérienne de sa jeunesse) (16), le paquet n'arrive pas d'un seul coup, mais par étapes, au fil du temps vécu, ce qui laisse aux hommes la possibilité de réagir politiquement ; précisément les hommes ont une intelligence critique, de la raison ou du moins de l'entendement, et ils peuvent tenter une parade, s'ils le jugent bon (17).

À la différence de Heidegger, dont il avait lu quelques textes (18) (on en verra bientôt la preuve), Foucault est peu mystique et n'aime pas non plus parler de l'homme en général. Il l'a pourtant fait une fois ; « la vie, écrit-il, a abouti avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant qui est voué à *errer* et à *se tromper* (19) » sans fin ; c'est Foucault qui souligne. *Se tromper*, en cela que le discours ne fait connaître que de l'empirique, du phénoménal, et que pourtant l'homme prête foi à des idées générales ou métémpiriques ; *errer*, parce que tout ce que pensent et font les

hommes, leurs sociétés, leurs cultures est arbitraire et changeant d'une époque à l'autre, car rien de transcendant ni même de transcendantal ne guide le devenir imprévisible de l'humanité.

La phrase de Foucault que je viens de citer est décalquée presque textuellement de Heidegger, mais en en changeant le sens du tout au tout. Dans un livre célèbre sur *L'Essence de la vérité*, le penseur allemand parle de l'errance (*Irre*) humaine, pour signifier que l'homme (disons-le en termes trop simples) passe presque toujours à côté de l'Absolu et qu'il suit le chemin banal des vérités quotidiennes ou scientifiques (20) ; « toute époque de l'histoire universelle est une époque d'errance (21) », car elle oublie que l'essence authentique de l'homme (le fameux *Dasein*) devrait être de s'ouvrir au Mystère du Tout. Cependant, au lieu de toujours vivre dispersés dans notre connaissance des choses, il nous arrive parfois de songer *au fait même* que nous connaissons, ce privilège unique que n'ont pas les plantes ni les animaux. Ce qui fait de l'homme un vivant différent de tous les autres. S'il y pense, s'il écoute le *Dasein* en lui, il découvrira que tout commerce avec les choses — avec les idées, avec les perceptions — n'est possible que pour un être tel que lui, qui transcende la nature et qui est en contact direct avec l'Être, avec l'Absolu. Telle devrait être l'assise de toute philosophie.

Pour un empiriste comme Foucault, cet Être est un fantôme verbal, suscité, j'imagine, par une prétendue intuition intellectuelle à laquelle on fait dire ce qu'on veut. Le fait que nous connaissions des choses n'est qu'une réalité de ce bas monde et toute vérité est passible d'une critique. Si l'homme se trompe sans cesse, c'est qu'il n'accède jamais à la vérité en elle-même et ne la reçoit qu'ensablée dans des « discours » qui ne sont jamais les mêmes d'une époque à l'autre.

Revenons donc à notre héros et à sa conception de l'homme. Mais que ne venait-il pas de dire là, lorsqu'il parlait de notre errance perpétuelle et de nos erreurs ! Il venait d'énoncer une idée générale et même une thèse d'anthropologie philosophique ! Où était donc passé son scepticisme ? Eh bien oui, ce dernier venait d'atteindre sa limite : la phrase qu'on a lue dit une vérité vraie qui est le fin mot sur la condition humaine ; il y a une vérité ultime et c'est celle-là, toute décevante qu'elle est. On l'a vu plus haut, un bilan ruineux ne se ruine pas lui-même, le doute ne s'emporte pas lui-même ; d'accord, tout est relatif, mais l'affirmation que tout est relatif n'est pas relative.

Sous cette phrase, autour de cette phrase, nous pouvons imaginer partout, avant nous, loin de nous, après nous dans l'avenir, mille

variations humaines possibles, mille « vérités » passées, futures ou exotiques, vérités d'un temps limité et d'un lieu donné. Aucune de ces « vérités » ne sera plus vraie que les nôtres, mais ce que je viens d'écrire là est vrai. De ces hommes de jadis, d'ailleurs ou de demain, nous ne savons peut-être rien, mais nous savons au moins que ce sont des hommes comme nous, prisonniers d'un discours et d'un dispositif, et libres à moitié ; ce sont nos frères. Être curieux d'autrui, ne pas le juger, ce n'est pas de l'humanisme, ça ? Vous préféreriez plus de dogmatisme édifiant ?

Foucault vient donc d'écrire une phrase d'anthropologie générale. Cette anthropologie est empirique, puisqu'elle n'est pas issue de la réflexion de quelque sujet transcendantal qui détiendrait les clés du monde, mais que Foucault l'a écrite après avoir médité sur des faits historiques. Et c'est aussi une anthropologie philosophique, puisque cette phrase nous élève au-dessus de nous-mêmes, nous fait sortir de notre temps et de notre lieu, de nos petites vérités et, en un mot, de notre bocal : nous regardons, au-dessous de nous et comme si elles n'étaient plus nous, les bêtes qui tournent dans leur bocal.

Conclusion : l'homme n'est pas un ange déchu qui se souvient des ciels ni un Berger de l'Être selon Heidegger, mais un animal erratique dont il n'y a rien à savoir de plus que son histoire, qui est une perpétuelle positivité, sans la ressource extérieure d'une négativité qui, intrusion après intrusion, finirait par le mener à la totalité.

Si, en conséquence, il n'est pour nous de vérité vraie qui ne soit empirique et singulière, c'est parce qu'un événement physique ou mental est le produit de rencontres entre des séries causales différentes, rencontres qui ne sont qu'un autre nom du hasard, comme chacun sait. Aussi le devenir existe-t-il, ne se répète-t-il pas et change-t-il sans cesse de direction de la façon la plus inattendue.

Outre les erreurs de fait qu'il lui arrive de commettre, l'humanité croit à des idées générales qui se font obéir (le vrai impose à nos conduites) et qui, à chaque époque, passent socialement pour être vraies. Le plus souvent, lorsqu'on parle de la vérité, ce sont ces vérités-là que l'on désigne. « Par vérité, je ne veux pas dire l'ensemble des choses vraies qu'il y a à découvrir ou à faire accepter, mais l'ensemble des règles selon lesquelles on démêle le vrai du faux et on attache au vrai des effets spécifiques de pouvoir (22) », écrit Foucault. Et Wittgenstein aurait approuvé cette autre phrase de *L'Archéologie du savoir* : les discours, les règles, les normes « s'imposent selon une sorte d'anonymat uniforme à tous les individus qui entreprennent de parler

dans un champ discursif (23) ».

Nous sommes entourés, pressés, cernés de vérités. « Car enfin, la vérité, ça existe ! », entend-on protester, et le plus souvent cette vérité n'en est pas une. Oui, je sais, une société ne peut subsister sans conventions, sans préjugés, mais est-ce ici le lieu de le rappeler ? Rhétorique édifiante et philosophie font deux, or la philosophie n'aime pas à se presser, elle veut savoir où nous en sommes et prendre le temps de dire où il y a préjugé.

Il y a donc, d'un côté, des singularités que nous avons comparées hardiment aux modes spinozistes et, de l'autre côté les concepts ou discours trop amples et trompeurs dont nous les revêtons : « la » religion, « la » démocratie. On peut résumer la pensée de Foucault en opposant, aux modes de Spinoza (24), les monades de Leibniz (25). Les monades ne sont pas des singularités, ce sont chacune des expressions imparfaites ou partielles de la vraie réalité. Considérons les esprits objectifs comme des monades : on dira alors que les différentes religions, les différentes formes de la démocratie ou les morales des différents peuples sont autant de monades, autant d'expressions imparfaites et partielles de la « vraie » démocratie, de la « vraie » religion, et qu'elles doivent être expliquées à partir de ces dernières.

C'est même, depuis Platon, notre manière habituelle de penser. Le multiple est une expression imparfaite de l'Un. Il y a toujours de la marge, dira-t-on, entre une forme, une essence (la démocratie, par exemple) et la réalité correspondante. Rien n'est parfait en ce bas monde ; prononçons ici le mot d'incarnation ou bien attribuons à la matière, comme faisaient les Grecs, cet écart entre la forme et la réalité, et fermons les yeux là-dessus. Or tout l'esprit du foucauldisme est de ne pas les fermer, de faire s'évanouir les essences et d'apercevoir, à leur place, de petites réalités « discursives ».

Accepterons-nous l'écart entre l'idéal et le réel ou en tirerons-nous des conséquences politiques ? C'est l'affaire de chacun de nous. Nous dirons, à droite, que, tout étant le reflet imparfait de son Idée, mieux vaut laisser les choses en l'état. En revanche, pour Foucault, rien n'est reflet d'un idéal ; toute politique n'est que le produit d'une concaténation de causes ; elle n'a pas de totalité extérieure à sa disposition, elle n'exprime rien de plus élevé qu'elle-même, bien que nous noyions sa singularité sous de nobles généralités. Mais, par là, Foucault rend impossible la vieille pensée « de gauche » qui aspire à la vraie démocratie, à la fin de l'histoire. Il rend impossible l'intellectuel généraliste, Sartre ou Bourdieu, qui prend position en vertu d'un idéal

de la société ou d'un sens de l'histoire. Foucault se veut intellectuel spécialisé, qui s'indigne de certaines singularités qu'il a connues par les hasards de son existence ou dans l'exercice de son métier (26). C'est l'intellectuel d'un type nouveau, l'intellectuel spécifique dont on parlait vers 1980.

Ne paniquons pas à l'idée de ne pouvoir nous raccrocher à la jupe de vérités adéquates. Notre faculté de connaître vaut largement celle des animaux, qui peuvent comme nous se tromper, mais qui se débrouillent le plus souvent dans les détails de leur existence. Nous ne vivons pas dans le monde des gnostiques de la politique, un monde halluciné et manipulé par des idéologies, nous connaissons de petites vérités, des singularités empiriques, nous agissons sur les séries de phénomènes et nous pouvons les étudier et les manipuler. Nous parvenons à des résultats pratiques et même scientifiques, tant dans les sciences exactes que dans les sciences humaines. Nous pouvons reconnaître nos erreurs et notre errance. Cette errance n'en continuera pas moins, ce qui n'empêche pas de vivre, car on vit dans l'actualité.

1. Je fais allusion à mon vieux petit livre de jeunesse, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Seuil, coll. Des Travaux, 1983, où beaucoup d'arbres sont vrais, tandis que la forêt est une élucubration. Je partage maintenant sur ce livre l'opinion de Bernard Williams, *Vérité et véracité*, trad. Lelaidier, Gallimard, 2006, p. 354, n. 25, qui parle d'« un relativisme extravagant à l'égard de la vérité ou pire » et ajoute charitablement : « Les nombreuses idées intéressantes de ce livre sont indépendantes de cette rhétorique. » On voit dans quels embarras, faute d'une culture philosophique suffisante, tombe un historien lorsqu'il rencontre dans son métier des problèmes tels que ceux du mythe, qui ont une dimension philosophique inévitable ; je veux dire : qui sont des problèmes très abstraits. En fait, j'ai mélangé deux questions, celle de la pluralité des modalités de croyance » (comme m'avait appris à dire Raymond Aron) et celle de la vérité dans le temps (dont Foucault m'avait dit un mot), et ai élucubré sur cette dernière. Si j'avais lu Wittgenstein ou mieux compris Foucault, je m'en serais moins mal tiré.

2. En effet, Hume n'aurait pas cru (rétroactivement ...), au nom de son empirisme, à la faculté kantienne de former des jugements synthétiques *a priori* ; Foucault n'y croyait pas davantage et y voyait ce qu'il appelait le « doublet empirico-transcendantal » (nous y reviendrons).

3. Nietzsche, *Philosophenbuch*, début de *Vérité et mensonge d'un point de vue extra-moral*.

4. Sur l'humanité comme espèce biologique et pour une critique de l'opposition nature/culture, voir J.-M. Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Gallimard, 2007. C'est, à mon sens, un livre personnel, approfondi, réfléchi, très informé en philosophie et en éthologie.

5. D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée : Heidegger et la question politique*, Jérôme Millon, 1990, p. 152. Sur l'orageuse question du nazisme et de l'impénitence finale

de Heidegger, voir Emmanuel Faye, *Heidegger : l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, 2005.

6. D. Janicaud, *L'Ombre de cette pensée*, op. cit., pp. 97-108. Critique d'autant plus intéressante que Janicaud, que j'ai un peu connu et qui était un noble caractère, était lui-même un nostalgique de l'Esprit et admirait profondément Heidegger.

7. Heidegger, *Identité et différence*, dans *Questions I*, trad. Préau, p. 266 ; *Temps et être*, dans *Questions IV*, trad. Fédier. La page 343 de *Les Mots et les Choses* vise Heidegger, sans le nommer, à propos du « doublet » historico-originel.

8. Des événements tels que la pensée grecque ou la philosophie germanique, qui entraînaient avec eux toute une culture, car la philosophie est la clé (ou la métonymie ...) de toute époque historique. Avant 1945, Heidegger, bien qu'insoucieux de l'homme quotidien et historique, étendait à la race aryenne ou au peuple allemand ce privilège d'entrevoir la vérité grâce à leur Dasein. Après 1945, Heidegger n'en parlera évidemment plus et restera dans une sorte d'apolitisme et d'attente, sans un mot de pénitence pour son passé nazi. L'Événement, qui « modifie l'essence de la vérité » (écrit Heidegger dans son beau livre sur Nietzsche), survient « subitement et à l'improviste », *jäh und unversehens*, disent les *Holzwege*, p. 311. Ce Mystère nous « envoie » à travers les époques sa visibilité invisible sous les apparitions successives qu'en ont été la Physis grecque, le Logos, les Idées platoniciennes, l'Un néoplatonicien, la Substance spinoziste, la Volonté selon Schopenhauer et, en dernier lieu, la Volonté de puissance nietzschéenne. Heidegger a su dire ce qu'est vraiment ce Mystère : une entité si différente de tout qu'elle est la Différence même ; si bien qu'avec lui a pris fin la métaphysique, qui méconnaissait la Différence et cherchait l'Être ou Dieu.

9. Selon une formule de Jean Beaufret, citée par Françoise Dastur dans sa lumineuse notice sur Heidegger, dans *l'Histoire de la philosophie* (vol. III) de *l'Encyclopédie de la Pléiade*.

10. L'Être selon le dernier Heidegger n'a plus rien de commun avec celui des philosophes ni des religions, mais est comme une personne qui interpelle, se refuse, se dérobe et qui sera « le dernier dieu » pour quelques *Zukünftige*, quelques « hommes à venir ». Voir L. Oeing-Hanhoff dans *l'Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, au mot « Metaphysik », col. 1272 ; R. Malter, vol. IX, au mot « Sein, Seiendes », col. 219. La pensée de Heidegger est un effort désespéré pour continuer par d'autres moyens une sensibilité religieuse (et même chrétienne, car les divers paganismes n'offrent rien d'analogue).

11. L'homme doit se montrer digne de sa situation devant l'Être, être authentique, ne pas se perdre inauthentiquement en de vaines curiosités (*Sein und Zeit*, p. 170), en des métaphysiques, en des techniques et croire que la science des choses, des étants, est le dernier mot de tout. L'Éternel est mon berger, dit l'Ancien Testament ; selon les propres paroles de Heidegger, l'homme est au contraire le berger de l'Être, qu'il a le devoir de ne pas oublier ; de ne pas se distraire dans les choses, dans l'intuition des simples « étants ».

12. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 226. Sur l'indistinction heideggérienne entre origine et essence, voir plus loin.

13. Je paraphrase les pages 75-78 du séminaire de Heidegger sur l'essence de la vérité (*Gesamtausgabe, II. Abteilung : Vorlesungen. Band 34 : Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, 1988).

14. Alexandre Koyré, « L'évolution de Heidegger », dans ses *Études d'histoire de la*

pensée philosophique, Gallimard, 1971, p. 288.

15. D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985, p. 281.

16. Id., *L'Ombre de cette pensée*, op. cit., pp. 102-134. Simon Critchley, dans *Dominique Janicaud, l'intelligence du partage*. Textes réunis par Françoise Dastur, Belin, 2006, p. 168.

17. D. Janicaud, *La Puissance du rationnel*, passim.

18. *DE*, IV, p. 703.

19. *DE*, IV, p. 774. C'est Foucault qui souligne.

20. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, par. 7 : « La non-vérité comme errance ».

21. Id., *Holzwege*, p. 310.

22. *DE*, III, p. 159.

23. *L'Archéologie du savoir*, pp. 83-84.

24. Chez Spinoza, écrit Leibniz, « tout, hors Dieu [autrement dit, hors de la Nature elle-même] est passager et s'évanouit en simples accidents et modifications ».

25. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 306.

26. Voir par exemple *DE*, III, pp. 154, 268, 594, 528-531 : « Zola est le cas typique. Il n'a pas écrit *Germinal* en tant que mineur. » Foucault s'informait et, pour cela, il lui arrivait d'aller participer à un colloque, non de professeurs de philosophie, mais d'infirmières.

VII — Sciences physiques et humaines : le programme de Foucault

Restent quelques gros problèmes. Si tout est douteux ou presque, sauf la réalité quotidienne (auraient dit les sceptiques grecs (1)) » comment se fait-il que les sciences exactes parviennent à des résultats indubitables ? Que valent de leur côté les sciences des singularités humaines, histoire, sociologie, économie ? Sont-elles possibles (2) ? Et Foucault lui-même, grand sceptique, doutait-il de la véracité et de l'avenir de sa propre entreprise ? Je crois bien que non, mais parlons d'abord des sciences humaines.

Entre ces sciences et les sciences exactes, le conflit, flagrant ou larvé, est centenaire : par rapport aux sciences « dures », quel est le statut épistémologique et le degré de rigueur des sciences humaines ? Un degré très bas, prétendent certains « durs ». — Nous trouverons des lois de l'histoire et de la société, nous aussi, ou du moins nous construirons des « modèles », leur répondaient certaines de leurs victimes. — Vous devez en trouver, comme les économistes, sinon vous êtes perdus, les prévenait Gilles-Gaston Granger.

Ici s'est placée en 1991 une intervention, due au sociologue et philosophe Jean-Claude Passeron, que le simple historien que je suis croit décisive pour l'épistémologie de la connaissance sociologique non moins qu'historique. Mieux que Max Weber lui-même avec ses idéal-types, Passeron, en déplaçant la position trop scientiste du problème, a montré où trouver une scientificité pour les sciences humaines : non dans l'imitation des sciences exactes, dans l'établissement de lois ou de modèles, sans parler de systèmes hypothético-déductifs, mais dans l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler des semi-noms propres.

Or cette théorie épistémologique et méthodologique des semi-noms propres est en accord avec ce que j'ai supposé être le principe ontologique du foucauldisme ou principe de singularité ; elle suppose tacitement qu'à toute époque l'univers historique n'est qu'un chaos de singularités, issues du chaos précédent. Un peu dépassé par ces hautes pensées, je vais, faute de mieux, les exposer en langage familier et

tenter discrètement de faire mieux en note (3).

Considérons une personne singulière, l'actuel Président de notre République ou encore votre propre sœur ; cette personne est singulière, dis-je, aussi est-elle désignée par un nom propre. La signification de ce nom propre n'est comprise que si je connais cette personne, si j'ai lu ou entendu des propos sur elle, si je l'ai vue ; sinon ce sera pour moi une inconnue, je ne saurai pas de qui on me parle et son nom « ne me dira rien ». Blonde, nez moyen, front moyen, pommettes saillantes... La décrire plus longuement ? Ce serait sans fin (tous les logiciens modernes vous le diront) ; une photo d'identité vaudrait mieux.

Il en va de même pour certains noms communs dont sont remplis les livres d'histoire et qui désignent des événements ou des processus : césaropapisme, féodalité, religion, formation de l'unité nationale. Ce sont en réalité des espèces de noms propres, car les plus longues paraphrases seraient incapables de faire comprendre exactement ce qu'est une religion à un être qui n'en aurait jamais rencontré ; il faudrait, pour qu'il comprenne, lui en faire « voir » une. Les noms propres sont « à description indéfinie » : on aurait beau énumérer les traits de leur référent, cette description ne serait jamais terminée, complète. De même, dans les sciences sociales, les concepts qui refuseraient de renvoyer aux singularités individuelles ou collectives « ne peuvent se clore dans une description définie ni s'épanouir dans l'universalité des lois (4) ». Quand donc on veut mettre de la féodalité ou du césaropapisme dans un livre, on lui laisse un peu de son sol historique, de même qu'on laisse de la terre aux racines lorsqu'on veut mettre une plante en pot.

En effet, comme les individus, les événements sont « ce que jamais on ne verra deux fois », dit le poète ; comme les accidents de voitures, ils sont dus chaque fois à des rencontres entre des séries causales. À la différence des plantes et des animaux, ils ne sont pas situables non plus dans une typologie ou classification par genres et espèces ; ils ne sont pas davantage identifiables sans confusion possible grâce à un nombre limité de marques d'identité, tandis que les corps chimiques, plomb, uranium 235 ou chlorure de sodium, le sont par leur formule chimique ou par leur poids atomique dans la classification périodique des éléments.

C'est par d'autres voies que les historiens écrivent l'histoire ; les semi-noms propres qu'ils utilisent peuvent avoir, eux aussi, leur rigueur scientifique, une rigueur propre au domaine humain. Ils

parviennent à cette rigueur identitaire en « densifiant » la description du semi-nom propre à la façon d'un romancier réaliste ou d'un reporter, en multipliant les détails probants, les traits pertinents qui précisent le portrait du référent et permettent de le distinguer d'événements offrant avec lui une ressemblance trompeuse (5). Grâce à cette densification, à cet entrecroisement de petits faits vrais, on évite de sombrer dans de sommaires artefacts essentialistes tels que la race, le génie national, etc.

Quant aux sciences dites exactes, elles sont nées de la découverte, plus chanceuse que venue du ciel (6), d'une bonne clé pour l'ouverture des phénomènes physiques ; ceux-ci, à la différence du devenir humain, présentent des régularités répétitives. Ce qui permet d'aboutir à des applications techniques, à des prévisions qui s'avèrent exactes et à des vérifications expérimentales : tant de choses dans la nature sont énumérables et calculables ! De ces succès spectaculaires, de ces vérités expérimentalement démontrables et empiriquement applicables, ne concluons pas à une harmonie préétablie entre notre esprit et la nature : les physiciens construisent des modèles qui permettent de prédire et de manier la réalité, sans qu'on puisse savoir s'ils la représentent adéquatement. Je sais faire marcher avec succès une automobile en employant correctement les commandes, mais j'avoue ignorer ce qui se passe sous le capot bien clos de la voiture.

En effet, les sciences physiques se heurtent à la finitude de notre faculté de connaître (7), à notre incapacité d'atteindre l'Être sans passer par des présupposés. Elles sont sous-tendues par des présupposés théoriques, par des « paradigmes » (qui, du reste, sont toujours passibles de révision ou de mise au rebut). Sous le nom de discours, Foucault décelait, dans la pensée et l'action humaines, ce que, de leur côté, les historiens et théoriciens actuels de la science décèlent dans l'évolution des sciences physiques sous le nom de « paradigmes » chez Thomas S. Kuhn, de « programmes de recherche » chez Imre Lakatos (8), de « styles de pensée (ou de raisonnement) scientifique » chez Alistair C. Crombie et Ian Hacking. Ce que Hacking écrit des « styles de raisonnement » pourrait être dit également des « discours » foucaaldiens : chacun de ceux-ci ou de ceux-là

introduit une nouvelle sorte d'objet ; les critères d'existence des objets du nouveau type sont donnés par le style de raisonnement lui-même. Un style de raisonnement n'est pas responsable devant quelque autre instance ; c'est lui-même, en effet, qui définit les

Ce qui a assuré à ces sciences leurs nombreux succès, lesquels ont nécessité la continuation ininterrompue de leur projet, ce fut et c'est un dispositif foucaldien. Considérons la physique. Cette science présente la continuité d'une entreprise qui, au cours du temps et au prix de corrections incessantes, obtient des résultats provisoires, mais indubitables. C'est comme le succès d'une firme qui reste fidèle à de bonnes recettes qui assurent son succès durable ; elle n'est pas fondée sur une vocation descendue du ciel, mais sur une tradition éprouvée. N'en concluons pas pour autant à une harmonie entre notre esprit et la nature : les physiciens construisent des modèles cohérents qui ne prétendent pas représenter adéquatement la réalité, mais permettent de prédire et de manier des effets.

Husserl voulait résoudre ce mystère en enracinant la science dans un Moi transcendantal (10), ayant la vocation de la vérité, laquelle serait la condition de possibilité d'une entreprise aussi têtue. Si l'on raisonne au contraire selon l'esprit de Foucault, on rétorquera que ce Moi n'est qu'un de ces « doublet empirico-transcendantal » que contestent *Les Mots et les Choses* : Husserl sacralise en origine métaphysique une perpétuation institutionnelle, universitaire, qui est toute empirique. Un dispositif, en un mot. La physique ne fut pas fondée comme projet descendu du Moi transcendantal, comme vocation de l'humanité, mais comme quelque chose de sociologique, comme l'établissement d'une tradition institutionnalisée, fondée sur le succès, qui aurait pu se trouver interrompue et ne l'a pas été.

Ajoutons que les vérités de la science physique sont perpétuellement provisoires ; à Newton succède Einstein. Avec elles on ne peut faire l'économie d'un rapport au vrai et de l'opposition du vrai et du faux, mais on ne peut pas davantage se donner ces vérités comme définitivement acquises (11). L'erreur n'est pas radicalement différente de la vérité, elle n'est rien de plus qu'une hypothèse réfutée par l'expérimentation ; il n'existe pas d'évidence rationnelle.

Il demeure que, si Newton n'avait pas vu toute la vérité, il n'en était pas moins « dans le vrai ». Or cet état provisoire du vrai, ainsi que la perpétuation de la physique comme entreprise bien fondée, vont nous permettre de répondre à une autre question que nous avons posée : comment Foucault a-t-il pu croire, car il y croyait, à la vérité et à la durée de sa propre doctrine, dont il attribuait tout le mérite à Nietzsche (à certains aspects choisis de Nietzsche, lu rue d'Ulm, en

1952-1953, et aussi de Heidegger (12) ? Toute son œuvre suppose la finitude humaine dans le temps, or le rapport de l'homme au temps semble insurmontable. L'homme est à la fois objet de connaissance et sujet qui connaît, la connaissance historique est prisonnière de sa propre histoire qui est surtout celle de ses variations et errements. Comment un historien peut-il croire s'être établi sur un roc que le temps ne doit emporter bientôt (13) ?

Aussi bien Foucault ne semble-t-il pas être assuré de lui-même ; « je sais parfaitement que je suis inséré dans un contexte », écrit-il (14). Et pourtant on ne peut douter, je crois, de la grande espérance silencieuse qui le soulevait quelquefois. Le Nietzsche qu'il s'était choisi était, quoi qu'en ait dit Heidegger, l'auteur de la grande coupure d'avec la tradition métaphysique et platonicienne. Et il put sembler, vers 1960, que le monde postmoderne, de son côté, allait se déprendre de l'illusion d'un fondement transcendant, d'une lumière plus qu'humaine lui permettant de voir la vérité adéquate en toutes choses et quelle était sa vraie voie. La « mort de Dieu », entendue comme fin de l'âge de toutes les transcendances, permettrait à l'humanité de se dégriser de ses illusions et de se voir telle qu'elle était, en sa nudité et sa solitude. La modestie et la prudence interdisent à un penseur de faire état de ses espoirs ; cependant, un beau jour, Foucault a imprudemment suggéré qu'à notre époque l'humanité commençait à apprendre qu'elle pouvait vivre sans mythes, sans religion et sans philosophie (15), sans vérités générales sur elle-même. Telle était la révolution nietzschéenne, dont il estimait être un continuateur.

À ses yeux, la critique généalogique telle qu'il la pratiquait avait, comme la physique galiléenne, la scientificité d'une entreprise empirique (16) bien fondée ; il lui était arrivé de se tromper, il signalait des erreurs théoriques qu'il avait commises dans *Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, mais enfin son entreprise était « dans le vrai (17) ». Le ton de voix résolu, celui d'une profession de foi, avec lequel il me disait un jour que l'herméneutique nietzschéenne avait opéré une coupure décisive dans l'histoire de la connaissance, montrait bien qu'il y croyait, qu'il espérait.

Il n'avait pas oublié que nul homme ne saurait préjuger de son éventuelle destinée posthume : il envisageait une possibilité plus empirique. Quand il disait et répétait que ses livres n'étaient que « des boîtes à outils », ce n'était pas pour convenir modestement qu'ils ne contenaient pas de trésors ; il entendait par ces mots qu'il souhaitait avoir des élèves (aurait-il dit en style universitaire), et il invitait ses

lecteurs de bonne volonté à utiliser ses méthodes et à continuer son entreprise, de même qu'un physicien a des élèves qui sont ses continuateurs.

Relativisme, historicisme, spenglérisme ? Non !

Ce qui ne résout pas pour autant la question du temps et de la vérité. Pour Foucault, la réponse tenait, semble-t-il, en deux convictions : l'histoire généalogique n'est pas une philosophie, elle étudie des phénomènes empiriques (18) et ne prétend pas découvrir de vérité totale. Et elle « a rapport à des sciences, à des analyses de type scientifique ou à des théories répondant à des critères de rigueur (19) » ; elle aboutit à des conclusions de détail, sur l'amour antique, la folie ou la prison, qui sont à la fois scientifiquement établies et perpétuellement provisoires et révisables, comme le sont les découvertes des autres sciences. En un jour lointain ou proche on fera mieux que Foucault, on s'étonnera de sa myopie ; il lui suffit d'avoir contribué à dissiper les quatre illusions que sont à ses yeux l'adéquation, l'universel, le rationnel et le transcendantal.

Le foucauldisme n'est pas juché en haut d'un roc, il ne surplombe pas la totalité puisqu'il ne constitue pas *a priori* son objet et que, pour quiconque n'est pas un dieu, le constituer soi-même serait le seul moyen de le surplomber. Il ne sait pas où serait sa propre place sur une carte de la totalité ni ce qu'il peut y avoir au delà des limites (20). Mais faut-il absolument philosopher ? « Une activité scientifique peut parfaitement laisser ce problème de côté dans les limites à l'intérieur desquelles elle s'exerce (21). » On objecte « qu'il est inévitable d'être philosophe au sens où il est inévitable de penser la totalité (22) ». Mais est-ce inévitable ? Penser la totalité n'est qu'une des formes de ce qu'on appelle philosophie et l'est surtout avec Hegel (23) ; Husserl aura été le dernier totalisateur (24). On peut même envisager qu'une philosophie se restreigne « en se relativisant (25) » ; je me demande alors ce que pourrait bien être cette philosophie à la fois relative et rigoureuse, sinon une science en progrès perpétuellement provisoire, ou du moins le programme de cette science (*L'Archéologie du savoir*, si elle n'avait pas été écrite trop tôt et trop hâtivement, serait ce programme, je suppose).

L'historien généalogiste ne saurait se cacher que son exégèse du discours de l'amour antique sera probablement remplacée un jour par une meilleure. Il n'en est pas paralysé pour autant (c'est là un côté

révéléateur de la psychologie du savant : un physicien qui vient de découvrir une loi ne se flatte pas que sa découverte soit définitive, mais il n'y pense guère et s'en soucie peu). Si l'archéologie généalogique est une science, une firme à succès, chacune de ses conclusions prises une à une a une vérité, non pas relative, mais provisoire. L'archéologie n'ignore pas que tout ce qui est pensé par elle « le sera encore par une pensée qui n'a pas encore vu le jour (26) ». Un physicien ne peut pas davantage anticiper sur l'achèvement de sa science ; les savants ne se soucient pas de réconcilier la finitude avec l'infini, mais, comme tout le monde, ils vivent dans l'actualité sans trop y penser et le reste de l'humanité fait comme eux.

Malheureusement (et Foucault le reconnaît avec une insistance presque obsessionnelle), l'impossibilité de surplomber la pensée fait que le penseur le plus révolutionnaire ne saurait sortir de notre petit monde du discours ; les vérités de la généalogie, l'archéologie sont vues dans la « perspective (27) » d'un moment. « D'où prétendez-vous donc parler, vous qui voulez décrire, de si haut et de si loin, le discours des autres ? », demande-t-on au généalogiste (28) ; il répond humblement que c'est à partir de son propre discours. Il analyse des discours d'hier à partir d'un discours qui est le sien (29) et qui le borne. Lorsqu'il s'attache à mettre au jour cette « pensée d'avant la pensée libre » qu'est un discours, il pense lui-même à partir d'une « pensée d'avant la pensée, d'une pensée anonyme et contraignante ». En prenant du recul sur cet espace d'où il parlait, il se place *ipso facto* dans un autre discours qu'il ne connaît pas (30) « et qui reculera à mesure qu'il le découvrira (31) ».

Le malaise dont témoignent ces citations est celui de la pensée moderne depuis deux siècles. Est-il plus assuré de croire aux droits de l'homme qu'il l'a été de croire à Jupiter ? Ici encore notre attitude est double, comme devant le laurier de Daphné : nous sommes persuadés que nos convictions sont vraies et nous serions indignés si l'on venait mettre en doute l'existence de la vérité ; cependant que, de l'autre côté, nous ne songeons pas sans un léger malaise à ce que les hommes à venir penseront de nos pensées (de même, au temps de l'Europe des patries, un patriote réfléchi ne pouvait songer sans malaise à ce que seraient ses positions s'il était né de l'autre côté des Pyrénées ou du Rhin ; aussi ce malaise était-il enseveli dans le silence).

Les mœurs et croyances varient selon le temps et le lieu, on le sait depuis vingt-cinq siècles, mais, écrit Foucault (32), tant que Dieu était vivant cela n'avait rien d'alarmant : vérité en deçà des Pyrénées,

erreur au-delà, mais pour Pascal la vérité vraie n'en existait pas moins, elle était enseignée et garantie par Dieu. Les variations humaines étaient autant d'erreurs dues à la faiblesse de l'homme, face à laquelle Dieu dressait la vérité. Le tournant tragique a été la découverte des cultures et religions exotiques au XIX^e siècle et l'effacement du Dieu infini ; la finitude humaine a perdu le garant du vrai et reste seule face à ses errements ; la vérité et le temps sont devenus ennemis. D'où Spengler, d'où le relativisme selon lequel chaque époque a sa vérité, d'où aussi la tentative sublime ou verbale de Heidegger pour retrouver l'absolu malgré le temps.

Du moins, à la différence de Spengler, Foucault ne pouvait-il pas être et ne fut-il pas relativiste, puisque, à défaut de totalité et de vérités adéquates, de choses en soi, il prétendait tout de même à une scientificité et à des vérités empiriques et perpétuellement provisoires. Le relativisme — s'il a jamais existé autrement que comme plastron à pourfendre — était, malgré son nom, une doctrine aspirant naïvement à la vérité totale. Ce qui le distinguait de l'historicisme (33), pour qui la vérité importait moins que la richesse et la diversité de la Vie, et que cette « solennité du devenir » dont parle Simmel : pour ce penseur si suggestif et sympathique, il y avait un *a priori* psychologique, de même qu'il y avait un *a priori* historique pour Foucault ; chaque type d'esprit engendrait une certaine vision du monde.

Le relativisme, lui, était fort différent. Il ne se jetait aux extrêmes qu'en croyant y retrouver le roc de la Vérité : « puisque le temps historique qui passe ruine toute vérité, prenons pour base cette caducité même et admettons cette contradiction tragique ; la Vérité est une et plusieurs, à chaque époque sa vérité ». On peut se demander si cette assertion a un sens ; elle engendre des paradoxes comparables à ceux de la machine à remonter le temps. Le relativisme suppose la vérité vraie, puisqu'il affirme qu'en possédant sa vérité chaque époque a possédé la vérité (mais qui n'était vraie que pour elle) et pas seulement des croyances. Il aspire tellement à la vérité totale malgré le temps qu'il est prêt à tout, et même à la morceler en vérités d'époque, pour la conserver, serait-ce en morceaux, chacun de ces morceaux de vérité étant réputé former une totalité partielle, si l'on peut risquer cet oxymore.

S'il existe un relativisme digne de ce nom, c'est celui de Heidegger ; selon lui, les vérités « époquales » que nous envoie successivement l'Origine sont toutes également vraies, bien qu'inconciliables : Heidegger s'incline devant l'arbitraire de l'Origine,

qui nous reste donc aussi insaisissable que ses décrets nous sont incompréhensibles. De même, pour Descartes, « les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement (34) ». Pour Foucault, au contraire, les idées générales que l'humanité s'est faites à travers les siècles sont toutes fausses, puisqu'elles sont inconciliables.

Reprenons le fil de notre propos, qui nous mènera aux idées de Foucault qui ont le plus intéressé ses lecteurs : le savoir, le pouvoir, la formation de l'homme comme sujet et aussi la liberté. La science, disions-nous, se maintient et dure, sans l'aide du ciel des idées, qui n'existe pas. C'est parce qu'elle s'élabore, écrit Foucault, sous la contrainte d'une institution, celle de la recherche universitaire, et sous la règle de se conformer à un certain programme de rigueur, sous peine de passer pour ne pas dire vrai (35). Elle repose sur un dispositif qui, comme nous le savons déjà, est fait de règles, de traditions, d'enseignements, d'édifices spéciaux, d'institutions, de pouvoirs, etc., et qui consacre et perpétue la recette de la science, « les règles de formation des énoncés qui sont acceptées comme scientifiquement vraies (36) », le « jeu de vérité » scientifique, celui des réussites et des acquis, des erreurs rectifiables et rectifiées.

Ce dispositif forme à la fois l'objet « science » et les individus qui ne reconnaîtront de vérité qu'à ce qui est dit conformément aux règles d'une science exacte. Ces individus revêtent ce que certains sociologues appelleraient le type social, le rôle de savants. Ils intériorisent ce rôle, se moulent sur lui, deviennent les sujets corrélatifs à l'objet « science ». Objectivation et subjectivation « ne sont pas indépendantes l'une de l'autre ; c'est de leur développement mutuel et de leur lien réciproque que naissent (37) » les « jeux de vérité » qui filtrent les affirmations réputées scientifiques. Oui, un développement, avec des décalages (38) entre sujets et objets qui « ne cessent de se modifier » l'un par rapport à l'autre (39), car il arrive qu'un sujet soit l'auteur d'une modification des règles du dire-vrai à l'intérieur du dispositif ou, si l'on préfère, auprès de la communauté scientifique. La généalogie de la science ne se réduit pas à la simple histoire des grandes découvertes ou des théories scientifiques (40) ; elle n'est autre que cette genèse réciproque du sujet de la science et de l'objet de connaissance (41) dont le dispositif est l'interface. Le savant fait la science, qui le lui rend bien.

Puisque le type social du savant est d'origine empirique, il faut bien qu'il soit *constitué*, produit par le dispositif. Même si sa liberté de

chercheur s'oppose un jour à ce dispositif, ce chercheur est le produit de ce que nous appellerons une subjectivation. Pourquoi avoir ajouté ainsi, à l'objet constitué, cette subjectivation qui lui fait pendant ? Non pas pour soumettre le sujet humain, sa pensée, sa liberté, à la tyrannie du dispositif, mais pour mettre fin à la fiction selon laquelle le sujet, le moi, serait antérieur à ses rôles, alors qu'il n'existe pas de sujet « à l'état sauvage », antérieur aux subjectivations : un pareil sujet ne serait pas originel, mais vide. On ne trouve nulle part, dans l'histoire, de forme universelle du pur sujet (42).

Le dispositif et le savant ont du pouvoir l'un sur l'autre et la science a du pouvoir sur la société parce qu'elle est réputée dire vrai ; dispositif, sujet, pouvoir et vérité sont ainsi liés. Le pouvoir du savoir est particulièrement puissant dans les sociétés occidentalisées, mais ne nous y trompons pas : il ne s'exerce pas seulement sur le complexe militaro-industriel ou dans la commission de l'énergie atomique ! Le pouvoir médical n'est pas celui de la loi, mais d'un savoir ; on purge, on saigne parce qu'on sait et le patient se laisse faire : quand la Faculté a parlé, il faut s'incliner.

Mais le pouvoir ne se réduit pas à des savoirs spécialisés et à des institutions de pouvoir normatif, la médecine et son ministère de la santé, la psychiatrie, la psychanalyse, les sciences humaines (43). Partout dans le monde, ce qui est tenu pour vrai dans un dispositif a le pouvoir de se faire obéir et forme les sujets humains à l'obéissance ; il est *vrai* que le pouvoir du prince est légitime, il est vrai qu'il faut obéir à son prince, dont on devient le fidèle « sujet », aux deux sens du mot.

Tout pouvoir, toute autorité pratique ou spirituelle, toute moralité se réclame de la vérité, la suppose et est respectée comme fondée en vérité ; « le problème politique le plus général est celui de la vérité ». Tantôt le maître ou ses conseillers inventent une nouvelle manière de gouverner, qui devient aussitôt vérité, ce qui engendre un nouveau partage du vrai et du faux ; tantôt c'est un nouveau partage qu'on invente, ce qui peut convaincre le maître de gouverner d'une nouvelle manière (44).

Reprenons *a capella*. La vérité existe en deux sens. Ce que le penseur sceptique en dit et qu'on est en train de lire ici, à savoir que les vérités générales ne sont pas vraies, est vrai absolument ; mais quantitativement cette vérité vraie représente fort peu de chose. L'immense majorité des vérités aux différentes époques ne sont pas absolument vraies, mais n'en existent pas moins ; elles sont « de ce monde » et même on dirait souvent qu'elles n'existent que trop, car

elles sont « produites grâce à de multiples contraintes » ; tenues ainsi pour vraies, ces vérités des discours ont « les effets propres aux discours vrais » (45) ; car elles sont immanentes à des dispositifs institutionnels, coutumiers, didactiques, légaux, etc. Ce sont bien plus que des idéologies et des superstructures ! Elles ont suscité, justifié, développé l'économie socialiste en URSS et dans les pays satellites (46).

Résumons en trois phrases : l'immense majorité des vérités sont dues à « un ensemble de procédures réglées pour leur production, leur établissement, leur mise en circulation et en fonctionnement ». Ces vérités sont « liées circulairement à des systèmes de pouvoir qui les produisent et les soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elles induisent et qui les reconduisent ». Si bien que « la question politique, ce n'est pas l'erreur, l'illusion, la conscience aliénée ou l'idéologie : c'est la vérité elle-même. De là l'importance de Nietzsche (47) ». Ajoutons que le rôle de la vérité est particulièrement grand dans les sociétés occidentales, productrices d'un savoir scientifique perpétuellement provisoire et à valeur universelle, qui fait partie intégrante de l'histoire de l'Occident (48). Voilà une piste à suivre, assurément...

On va trouver que la potion est amère à avaler. Si l'on estime que toute vérité n'est pas bonne à dire et qu'il faut sauver les valeurs comme le firent les oies du Capitole (ce qui part d'un bon sentiment), rompons ici : nous n'avons plus rien à nous dire. C'est l'antique débat entre la philosophie (si elle n'est pas platonicienne) qui veut dire la vérité, serait-ce aux dépens de la vie et du monde comme il va ; et la rhétorique, autrement dit la propagande, qui, pour mieux convaincre, s'appuie sur les fariboles que les gens ont dans l'esprit, selon la définition ironique d'Aristote.

Si l'on préfère Aristote, ayons les yeux en face des trous, comme on dit dans mon pays : que voyons-nous lorsque nous regardons des sociétés d'autrefois ou d'ailleurs ? Des cultures, des civilisations entières qui étaient autant de masses de vérités auxquelles on se pliait. Nous, qui avons sur ce passé la supériorité des chiens vivants sur les lions morts, aurions beau jeu de ricaner amèrement sur tant de préjugés. Le soleil tourne autour de la terre, l'esclavage est naturel, le racisme également, Jupiter est un dieu ; des sorcières (49) ont été brûlées en Europe jusque en 1801. Puis on se lasse de ricaner, car c'est toujours la même chose : tout cela n'en a pas moins existé fortement, s'est imposé aux meilleurs esprits, à Descartes, à Leibniz. Pour taxer tout cela d'erreur ou d'illusion, il faudrait que nous-mêmes soyons

capables de faire mieux ; certes, tout cela ne reposait sur rien, sauf sur son propre discours et son propre dispositif, mais sommes-nous mieux lotis ? Il sera plus instructif de montrer par quelle généalogie le rien était devenu la réalité de son temps, comme il l'est du nôtre.

Mais alors, que sommes-nous nous-mêmes, nous les modernes ? Quels sont nos discours sur les divers objets qui composent notre actualité ? Seuls le sauront ceux qui, un jour, nous trouveront différents d'eux-mêmes : ils sauront ce qu'avait été notre modernité ; nous-mêmes ne pouvons prévoir « par avance la figure que nous aurons à l'avenir ». Nous pouvons cependant entrevoir, sinon ce que nous sommes, du moins ce que nous venons de cesser d'être (50) ; certains préjugés sont en train de s'effacer, tels que l'homophobie : nous avons reconnu l'arbitraire de cette mentalité (la matérialité de cet incorporel). Mais n'aurions-nous pas d'autres préjugés ? Lesquels ? Nos petits-neveux le sauront, après notre disparition, lorsqu'ils seront devenus différents de nous. Bref, nous ne connaissons et ne connaissons jamais que des différences.

1. Voir la défense et illustration du « scepticisme empirique » par Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, 1887 ; réimp. Le Livre de poche, 2002, pp. 344-391. Fils et petit-fils de médecins, Foucault a un ancêtre lointain en un médecin grec de la secte philosophique sceptique, Sextus Empiricus, qui croyait inaccessibles les choses cachées, mais n'en était pas moins empirique et médecin de la secte médicale « méthodique ».

2. *DE*, IV, p. 577. L'idée est peu approfondie, Foucault ne s'intéressant guère aux problèmes des sciences humaines.

3. Dans *Le Raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation*, nouvelle édition revue et augmentée, Albin Michel, 2006, pp. 361-384, J.-Cl. Passeron substitue la notion d'indexation (chez Peirce) à la notion wébérienne de stylisation. Il résulte de son analyse que tout concept sociologique est un « semi-nom propre » et que tout raisonnement historique est assorti de *déictiques*. L'idéal-type n'est donc pas l'instrument approximatif d'une science molle, une forme faible de l'induction, comme on le commente généralement : c'est un semi-nom propre dont le sens (*Sinn*) est défini par une description toujours partielle qui énumère quelques propriétés génériques dont la dénotation (*Bedeutung*) se fait par une « indexation » sur une série ouverte de référents qui sont autant de cas singuliers (la société médiévale en Occident, le Japon avant les Tokugawa et même l'Empire byzantin qui était féodal selon Évelyne Patlagean) et qui ont la commune analogie de présenter ces propriétés génériques. La définition se borne à une série de traits (la féodalité réunit deux traits : possession du sol, gouvernement des hommes), alors que la description complète des référents serait indéfinie ; aussi, faute de description à la fois finie et complète, *une définition historique ne peut pas être séparée de ses référents : on ne peut les oublier*, car eux seuls permettent de savoir de quoi il s'agit, de quoi on parle et donc comment on raisonne sur eux. Ce n'est pas là un choix de

méthodologie, c'est fondé sur une épistémologie de la connaissance historique et de l'historicité : la liste des cas indexés est ouverte parce qu'il n'existe que des singularités, et la définition est partielle parce qu'elle se limite aux analogies que présentent les cas considérés. C'est là une autre rigueur que celle des sciences physiques, mais c'est une rigueur tout de même : on ne peut pas dire n'importe quoi. Un pareil idéal-type s'oppose à la chimère scientiste que serait un *modèle* transhistorique, non indexé sur des cas assortis de coordonnées spatio-temporelles. La langue de l'historien n'utilise pas d'universaux, son raisonnement non plus ; même les adverbes (« toujours ») et les preuves de causalité restent indexés sur une série finie de cas : le « toujours » et le « parce que » des cas de féodalité n'ont pas la même portée que ceux des sociétés réglementaires.

4. J.-Cl. Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, op. cit., p. 349.

5. M'en parvient à l'instant un exemple : Mireille Corbier vient de décrire, mieux que ne l'a fait Mommsen dans son *Droit public romain*, ce que fut la monarchie impériale romaine, cette monarchie très particulière qui était héréditaire d'une certaine manière et qui, de l'autre, ne l'était pas ; elle a multiplié pour cela les différences identitaires et les petits détails probants. Voir M. Corbier, « Parenté et pouvoir à Rome », dans *Rome et l'État moderne européen* (J.-Ph. Genet éd.), École française de Rome, 2007, pp. 173-192.

6. Alexandre Koyré a montré que les spéculations philosophiques les plus fumeuses ont contribué, à la Renaissance, aux origines de la physique expérimentale et quantifiée.

7. Puisque finitude il y a, une question amusante se pose, celle des limites de notre intelligence, et si cette intelligence nous permet d'apercevoir ses propres limites. Mon chat, qui se débrouille très bien dans son existence, griffe par jalousie le livre qui m'absorbe, il comprend que je ne pense pas assez à lui, mais il ne soupçonne pas ce que peut être un livre. Colin McGinn s'est posé la question des limites en un raisonnement rigoureux dans *Problems in Philosophy : the Limits of Inquiry*, Blackwell, 1993, partie, p. 154, où il suppose plaisamment que sans doute « de talentueux Martiens possèdent tout naturellement les solutions de nos problèmes ». Kant en personne s'est posé la question en pleine *Critique de la Raison Pure*, sections 3 et 8 de *L'Esthétique transcendantale*, comme me le signale Thierry Marchaisse : « Il nous est impossible de juger des intuitions que peuvent avoir d'autres êtres pensants et de savoir si elles sont liées aux mêmes conditions [d'espace et de temps] qui limitent nos intuitions et qui sont pour nous universellement valables [...]. Nous ne connaissons que notre mode de les percevoir, mode qui nous est particulier, mais qui peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'il le soit pour tous les hommes. »

8. I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, trad. Malamoud et Spitz, PUF, 1994.

9. I. Hacking exposant sa propre doctrine dans *Annuaire du Collège de France*, 2003, pp. 544-546. C'est également Hacking qui cite les *épistèmai* de Foucault comme un cadre de pensée du même type.

10. *DE*, II, p. 165 ou I, p. 675.

11. *DE*, IV, p. 769.

12. *Ibid.*, p. 703.

13. *Les Mots et les Choses*, p. 382, cf. p. 383 : « En découvrant la loi du temps comme limite externe des sciences humaines, l'Histoire montre que tout ce qui est

pensé le sera encore par une pensée qui n'a pas encore vu le jour ».

14. *DE*, I, p. 611.

15. *Ibid.*, p. 620.

16. *L'Archéologie du savoir*, p. 160 et suiv.

17. Pour cette expression, voir *L'Ordre du discours*, p. 16.

18. *L'Archéologie du savoir*, p. 160 et suiv.

19. *Ibid.*, p. 269.

20. *DE*, IV, p. 575.

21. *DE*, I, p. 611.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, pp. 611-612.

24. *DE*, I, p. 612.

25. *Ibid.*

26. *Les Mots et les Choses*, p. 383.

27. *Ibid.*, p. 384.

28. *DE*, I, p. 710.

29. *L'Archéologie du savoir*, p. 267.

30. *DE*, I, p. 710.

31. *Ibid.*, p. 515.

32. Sur cette « finitude sans infini », cf. *Les Mots et les Choses*, pp. 327-329.

33. Cf. *Les Mots et les Choses*, p. 384. On peut dire, je crois, que l'historicisme érigeait en attitude philosophique l'épochè spontanée des historiens, leur neutralité axiologique, qui rapporte les croyances du passé sans les juger. Soit par exemple G. Simmel, dont la position en est proche. Ce qui l'intéresse est la *vie* dont la richesse et la variété débordent les concepts trop étroits (l'amour est bien plus que ce à quoi le réduit le *Banquet*), la vie qui est trop large pour qu'on aille censurer les Grecs d'avoir cru à leurs mythes. Pour Simmel, avec sa pensée si accueillante et sa grande richesse dans le détail, la philosophie est-elle encore une recherche de la vérité ? Elle a sa vérité vitale ou plutôt sa richesse ; elle ou plutôt le philosophe : Simmel salue, dans ce type humain, une autre sensibilité que celle du savant empiriste, une autre dimension humaine, le sens de la totalité. Aussi, écrit-il, « est-il naïf de juger des conclusions philosophiques comme on juge les résultats des sciences expérimentales ». Faut-il seulement se demander si une philosophie est vraie ou fausse ? Selon Simmel, force est de constater que les diverses doctrines se contredisent : c'est parce que chacune d'elles (ou du moins les plus achevées) incarne un point de vue humain possible, de même que la nature comporte un grand nombre d'êtres vivants différents qui sont également viables.

34. Descartes, lettre du 15 avril 1630. Saint Augustin a rencontré un problème voisin : la Loi divine a changé, celle que Dieu a donnée à Moïse admettait la polygamie, tandis que la Loi nouvelle la prohibe. La raison en est que la Providence a proportionné ses exigences au degré d'éducation atteint à chaque époque par l'humanité.

35. *DE*, III, p. 158.

36. *DE*, II, pp. 143-144 ; cf. III, p. 402 : « À quelle règle est-on obligé d'obéir, à une époque donnée, quand on veut tenir un discours scientifique sur la vie, sur l'histoire naturelle, sur l'économie politique ? »

- 37. *DE*, IV, p. 632.
- 38. *Ibid.*, p. 277.
- 39. *Ibid.*, p. 634.
- 40. *Ibid.*, p. 635.
- 41. *Ibid.*, pp. 54-55.
- 42. *DE*, IV, p. 733 ; cf. p. 718.
- 43. Voir le commentaire de V. Marchetti et A. Salomoni dans M. Foucault, *Les Anormaux*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1999, p. 316.
- 44. *L'Impossible Prison*, p. 51 ; *DE*, IV, p. 30.
- 45. *DE*, III, p. 158, pour tout ce qui précède.
- 46. *Ibid.*, p. 160.
- 47. *Ibid.*
- 48. *DE*, IV, p. 30 et III, p. 258.
- 49. Les dernières sorcières brûlées vives l'ont été en Espagne en 1799 et dans le canton suisse d'Uri en 1801.
- 50. *L'Archéologie du savoir*, p. 172.

VIII — Une histoire sociologique des vérités : savoir, pouvoir, dispositif

De la mort de tant de différences, de la naissance de nouvelles vérités qu'on ne sera pas obligé de croire et qui sont promises au rebut, certains ont conclu que rien de vrai *n'existait*, « alors que mon problème est inverse (1) » : discerner comment une certaine définition de la folie est entrée dans un dispositif qui en a fait une réalité, à savoir la maladie mentale telle qu'on la concevait à cette époque, avec toutes les conséquences très réelles que furent les manières de traiter les fous.

Une citation textuelle dira tout :

La politique et l'économie ne sont ni des choses qui existent, ni des erreurs, ni des illusions, ni des idéologies. C'est quelque chose qui n'existe pas et qui pourtant est inscrit dans le réel, relevant d'un régime de vérité qui partage le vrai et le faux (2).

Foucault constate cette fabrication sociale et institutionnelle des vérités reçues. À la différence de Nietzsche, il se garde d'ajouter que la non-vérité est une des conditions de l'existence humaine. Il ne généralise pas, il ne fait pas non plus de métaphysique, pas même celle de la volonté de puissance.

Un certain régime de vérité et certaines pratiques forment ainsi un dispositif de savoir-pouvoir qui inscrit dans le réel ce qui n'existe pas et ne l'en soumet pas moins au partage du vrai et du faux. D'où une des thèses favorites de notre auteur : une fois constitué par la *concatenatio causarum*, par la causalité du devenir historique, le discours s'impose comme un *a priori* historique (3) ; et, aux yeux des contemporains, seuls seront réputés dire vrai, seuls seront reçus « dans le jeu du vrai et du faux (4) » ceux qui parleront conformément au discours du moment ; pendant que, de l'autre côté, les pratiques discursives seront pratiquées comme allant de soi. C'est cela, une civilisation. On devine ce qu'il nous faut penser de la nôtre. Foucault ne faisait pas une théorie logique ou philosophique de la vérité, mais

une critique empirique et presque sociologique du *dire vrai*, c'est-à-dire des « règles » de la véridiction, des règles du *Wahrsagen* (5). Nietzsche, me disait-il, n'était pas un philosophe de la vérité, mais du dire-vrai.

La vérité n'est pourtant pas un vain mot. Car, « si on se place au niveau de la proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire ni modifiable ni institutionnel ni violent (6) ». Mais ce n'est vrai qu'à ce niveau-là et, comme dit le regretté Dominique Janicaud, on a le choix d'une autre échelle (7), celle de la généalogie des réalités d'une certaine époque, échelle à laquelle rien ne résiste. Rien, sauf, répétons-le, les faits singuliers, empiriques, dont aucun sceptique n'a jamais douté (l'innocence de Dreyfus, derechef) ; sauf également tout ce qu'on vient de lire, à savoir la généalogie, ce bilan véridique de discours et de dispositifs qui reposent, eux, sur le vide. Véridique, car, si les vérités sont sujettes à la critique nietzschéenne, la vérité n'en reste pas moins la condition de possibilité de cette critique.

L'enjeu de tout mon travail, disait-il en 1978, est « de montrer comment le couplage entre une série de pratiques et un régime de vérité forme un dispositif de savoir-pouvoir (8) ». Ce qui est tenu pour vrai se fait obéir. Revenons sur ce pouvoir : que vient-il faire ici ? Il vient parce que le discours s'inscrit dans la réalité et que, dans la réalité, le pouvoir est partout, comme on verra ; ce qui est réputé être vrai se fait obéir. Le pouvoir va beaucoup plus loin que le savoir psychiatrique ou que l'usage militaire de la science. Est-ce que ce que je fais dans ma vie amoureuse ou ailleurs, ce que font les gens, ce que fait le gouvernement est bien ou mal, c'est-à-dire conforme à un certain partage entre le vrai et le faux ?

Il est de fait que, sans qu'aucune violence soit exercée sur eux, les gens se conforment à des règles, suivent des coutumes qui leur semblent évidentes. Si l'on cesse de se faire une idée trop étroite ou fantasmagorique du pouvoir, si on ne le réduit pas à l'État, au pouvoir central, ce monstre froid qui, disent certains, ne cesse de grossir, on saura l'apercevoir partout. Qu'est-ce donc que le pouvoir, dont Foucault ne se faisait pas une idée diabolique (9) ? Traçons-en un idéal-type à grande échelle. C'est la capacité de conduire non physiquement les conduites d'autrui, de faire marcher les gens sans leur mettre de sa main les pieds et les jambes dans la position adéquate. C'est la chose la plus quotidienne et la mieux partagée ; il y a du pouvoir dans la famille, entre deux amants, au bureau, à l'atelier

et dans les rues à sens unique. Des millions de petits pouvoirs forment la trame de la société dont les individus forment la lisse. Il s'ensuit qu'il y a de la liberté partout, puisqu'il y a du pouvoir partout (10) : on constate que certains regimbent, tandis que d'autres se laissent faire.

La philosophie politique a trop souvent coutume de réduire le pouvoir au seul pouvoir central, au Léviathan, bête de l'Apocalypse. Mais le pouvoir ne découle pas tout entier d'un pôle de détestation, « il est véhiculé par un réseau capillaire si serré qu'on se demande où il n'y aurait pas de pouvoir (11) ». Le mécanicien du chemin de fer d'Auschwitz obéissait au Monstre parce que sa femme et ses enfants avaient le pouvoir d'exiger du père de famille qu'il rapportât un salaire à la maison. Ce qui fait bouger ou ce qui bloque une société, ce sont les innombrables petits pouvoirs autant que l'action du seul pouvoir central (12). Le Léviathan serait impuissant sans la foule des petits pouvoirs lilliputiens ; non pas parce que tout pouvoir dérive du centre ni parce qu'il serait partout, mais parce qu'il n'aurait plus sous lui que du sable impossible à retenir d'une brassée. Il faut jeter quelques rocs sur le sable, disait Napoléon en créant la Légion d'honneur et son régime des notables.

Nous ne pouvons échapper nulle part aux relations de pouvoir ; en revanche, nous pouvons toujours et partout les modifier ; car le pouvoir est une relation bilatérale ; il fait couple avec l'obéissance, que nous sommes libres (oui, libres) d'accorder avec plus ou moins de résistance (13). Mais, bien entendu, cette liberté ne flotte pas dans le vide et ne peut pas vouloir n'importe quoi à n'importe quelle époque ; la liberté peut dépasser le dispositif du moment présent, mais c'est ce dispositif mental et social qu'elle dépasse ; on ne peut pas exiger du christianisme antique qu'il ait pensé à abolir l'esclavage.

Le dispositif est moins le déterminisme qui nous produit que l'obstacle contre lequel réagissent ou ne réagissent pas notre pensée et notre liberté. Celles-ci s'activent contre lui parce que le dispositif est lui-même actif ; c'est un instrument « qui a son efficacité, ses résultats, qui produit quelque chose dans la société, qui est destiné à avoir un effet (14) ». Il ne se borne pas à informer l'objet de connaissance : il agit sur les individus et la société, or qui dit action dit réaction. Le discours commande, réprime, persuade, organise ; il est « le point de contact, de frottement, éventuellement de conflit » entre les règles et les individus (15). Ses effets sur la connaissance peuvent être ainsi des effets de pouvoir. Non que les jeux de vérité ne soient que le déguisement des jeux de pouvoir (16), mais certains savoirs, à certaines

époques, dont la nôtre, peuvent contracter des rapports avec certains pouvoirs. Dans l'Antiquité, le (bon) savoir était comme l'antithèse du (mauvais) pouvoir ; de nos jours, le pouvoir utilise certaines sciences et, plus généralement, se veut rationnel, informé (17).

La liberté est un problème philosophique si confus qu'il faut tenir sur ce sujet un langage concret et prendre le mot en un certain sens : « Je crois en la liberté des individus. À une même situation, les gens réagissent de manière très différente (18) », voilà tout. Sur quoi Foucault grommelait une phrase mécontente où l'on croyait discerner le mot de « sociologue ». Il y a partout du pouvoir, de la pensée et de la liberté ; à l'intérieur de la communauté scientifique pourront éclater des conflits entre un jeune chercheur et « les règles de formation des énoncés qui sont acceptés comme scientifiquement vrais (19) ». Le sujet n'est pas constituant, il est constitué comme l'est son objet, mais il n'en est pas moins libre de réagir grâce à sa liberté et de prendre du recul grâce à la pensée. Le dispositif est moins une borne posée à l'initiative des sujets que l'obstacle contre lequel elle se manifeste (20). Conception de la liberté qui peut paraître proche de celle que, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty défend contre Sartre et sa liberté à vide, sans obstacle. Allons plus loin : l'homme ne cesse d'inventer, de créer du nouveau. Quels que soient les motifs ou mobiles, sociaux ou individuels, qui le « poussent », comme on dit, encore faut-il qu'il ait la liberté de se laisser ainsi « pousser » à faire du neuf, au lieu de rester prisonnier de son bocal discursif.

Par ailleurs, jamais l'individu et sa liberté ne peuvent être anéantis, ils survivront toujours, serait-ce en devenant le contraire d'eux-mêmes. Foucault ne l'a pas dit ni écrit, mais il se pourrait que sa doctrine le suppose. « Même dans l'obéissance il y a de la résistance », écrivait Nietzsche (21) en 1885, « rien ne renonce à sa puissance propre, et le commandement comporte toujours quelque concession ». En effet, écrivait-il aussi, les libertés « luttent pour le pouvoir et non pour l'existence ; le vaincu n'est pas anéanti, mais il est refoulé ou subordonné ; rien n'est anéanti dans l'ordre de l'esprit (*es gibt im Geistigen keine Vernichtung*) (22) ». Chaque individu est le centre d'une énergie qui ne peut être que victorieuse ou vaincue ; en ce second cas, elle devient ressentiment ou, au contraire, fidèle dévouement au vainqueur, ou les deux à la fois, mais cette volonté de puissance n'est jamais neutralisée ni abolie.

Elle devient « le contraire d'elle-même pourvu qu'elle demeure », comme l'amour-propre selon La Rochefoucauld, qui dit aussi qu'un sot

n'a pas assez de *force* pour être bon. De même, peut-on ajouter, lorsqu'on se trouve en position de rivalité avec plus fort que soi, on n'a pas le choix : on devient son admirateur ou un envieux. À moins d'avoir soi-même reculé devant l'affrontement ; en ce cas, on ne manque pas d'éprouver du dédain pour tout ce vain débat et pour les deux rivaux. De même enfin, avoir supporté un malheur, traversé des années douloureuses sans se dérober procure, tout en pesant lourdement, le sentiment positif d'un accroissement de soi-même. Altruisme et égoïsme, bonheur et malheur ne sont pas des données ultimes.

Foucault se déclare « ahuri (23) » qu'on ait cru voir chez lui « l'affirmation d'un déterminisme auquel on ne peut pas échapper ». Il ne cesse d'employer le mot de stratégie, entendant par là la fin choisie dans une lutte où il s'agit de vaincre (24). En effet, la « pensée (25) », qui est un combat, on s'en souvient, a la liberté de prendre un recul critique sur sa propre constitution, en ôtant aux choses leur trompeuse « familiarité (26) ». D'où sa critique d'un certain sociologisme ; c'est entendu, la société nous enserme, nous détermine, mais, écrit-il :

Il faut s'affranchir de la sacralisation du social comme seule instance du réel et cesser de considérer comme du vent cette chose essentielle dans la vie humaine et dans les rapports humains, je veux dire la pensée (27).

Si bien que contester un discours, « disqualifier des énoncés (28) », peut aider à renverser le dispositif qui les appuie.

Chose plaisante, on fit à ce partisan de la liberté (29) le grief que lui-même faisait au sociologisme, celui d'être déterministe ; en effet, Foucault passait alors pour être structuraliste ; il enchaînait les hommes au dispositif, il avait « condamné au conformisme la moindre de leurs innovations (30) ». Les accusateurs étaient d'autant plus indignés qu'ils partageaient à moitié, je le crains, l'opinion qu'ils attribuaient à l'accusé ; car notre culture, faite d'humanisme et de sociologisme mêlés, nous fait tour à tour vanter la liberté de l'homme et le plaindre d'être la victime des conditions sociales qui le déterminent (31).

Une variante du même grief (ou du même mérite, selon d'autres) a été de voir en Foucault un structuraliste, un négateur du sujet humain. Ce fut un effet de mode ou plutôt d'actualité : ce qu'on appelait alors structuralisme et dont on faisait grand bruit supposait cette négation

du sujet. Ce qui, dans le cas de Foucault, ne laisse pas de surprendre ; outre que le mot de structure ne se lit nulle part dans ses écrits, il croyait, on l'a vu, à la liberté des sujets. Il protesta avec violence (32) contre son assimilation au structuralisme, mais rien n'y fit : la jeunesse des écoles le traitait de structuraliste pour lui faire honneur, de même qu'un quart de siècle auparavant elle avait inopinément honoré Sartre du vocable du moment, celui d'existentialiste, auquel l'intéressé finit par se résigner, comme l'a raconté Simone de Beauvoir.

Il y avait cependant quelque raison à cette assimilation de Foucault au structuralisme, ainsi qu'à la vogue structuraliste elle-même : elle a servi de couveuse à des idées nouvelles. Foucault croyait à l'historicité du dire-vrai, à la singularité et à la « rareté » ; par ces trois traits, il avait en commun avec le structuralisme d'admettre que la pensée ne naît pas entièrement d'elle-même et doit être expliquée par autre chose qu'elle-même, par le discours et le dispositif chez Foucault, par les structures chez les structuralistes.

Les deux doctrines, en fait, n'avaient guère en commun que leurs négations : l'une et l'autre affirmaient qu'entre les choses et la conscience il y avait un *tertium quid* qui échappait à la souveraineté du sujet, une opacité qui allait plus loin que la mauvaise foi et l'ambiguïté qui étaient chères à la subtilité sartrienne. Passait aisément pour structuraliste toute pensée qui se séparait du marxisme, de la phénoménologie et des philosophies de la conscience ; par exemple, pour des raisons différentes, le structuralisme et Foucault contestaient l'opposition entre expliquer et comprendre (33). Chez notre auteur, l'*a priori* historique, qui est dispersion plutôt que structure, s'impose à nous sans que nous le comprenions ni l'apercevions.

Lorsque le structuralisme était fécondant...

En parlant du structuralisme, j'ai eu le tort de prononcer les mots de vogue et de mode ; il est vain de faire la satire bimillénaire des travers du siècle et, nouveau Juvénal, de stigmatiser la folie du moment présent ; et il est maladroit de juger un mouvement intellectuel sur le vocable dont on l'affuble et de le condamner au nom des grands principes. Sous le couvert ou le leurre de ce vocable naissaient dans la jeune génération des idées neuves. Telle est souvent la fécondité des « modes » intellectuelles, quand même elles seraient erronées ou confuses en leur principe ; les jeunes cervelles ne peuvent

ouvrir des chemins nouveaux qu'à travers des buissons aussi jeunes qu'eux-mêmes.

Les structures et le discours n'étaient ni du Husserl, ni du Marx, ni de l'humanisme ; c'était assez pour se faire mal voir vers 1970 par les historiens de la société et par les philosophes de la conscience et du sujet ; Foucault et le structuralisme, même hérésie. Mais, pour d'autres, même excitation de voir poindre du nouveau.

Le structuralisme fut pour certains un choc fécondant ; qu'on me permette d'évoquer à ce propos de vieux souvenirs, car la micro-histoire des individus donne à palper la texture des effets d'agrégat collectif. Il y a un bon demi-siècle, étant assistant d'histoire ancienne, je recevais les confidences d'un étudiant alors communiste, mais lecteur de *L'Être et le Néant* et devenu depuis un orientaliste renommé. Ses convictions sartro-marxistes se trouvèrent mises en question, en 1955, par un texte de Claude Lévi-Strauss qui analysait le système des peintures corporelles dans une tribu amazonienne ; on y voyait, images à l'appui, comment une sorte de combinatoire structurelle suffisait à expliquer la diversité d'un pan de réalité.

Ce fut un trait de lumière : tout ne se ramenait donc pas à la société ou à la conscience ; il existait un troisième larron, un *tertium quid*. Le structuralisme aura permis en son temps de s'évader du sempiternel tête-à-tête entre le sujet et l'objet, sans verser pour autant dans le sociologisme.

Se glissant par la fente (minuscule, certes, mais la jeunesse vit de peu) entre marxisme et sartrisme, mon confident, qui me donnait à réfléchir, se mit à trouver partout d'autres exemples de ce *tertium*. Pourquoi, par exemple, la linguistique ne serait-elle pas structuraliste ? L'arbitraire des signes et des structures grammaticales s'imposait au sujet, me disait-il ; aucune conscience intentionnelle et husserlienne n'anime le fait que l'eau s'appelle ici *eau* et là *Wasser*. Comme l'ont écrit Joseph Staline et Raymond Queneau, qui aurait intérêt à ce que l'eau ne s'appelât plus l'eau ? Tout ne doit pas être ridicule dans le structuralisme !

Il fallait aussi en convenir, la différence des classes et l'oppression étaient une constante dans l'histoire, mais non la *lutte* des classes : les opprimés, trop souvent, n'avaient pas aperçu leur oppression et n'ont pas lutté ; qu'on ne pût voir à toute époque ce qui crève les yeux était incompréhensible, il y avait là, me disait-il en son langage, un fait brut et absurde, une *matérialité* qui était contraire au matérialisme selon Marx (certes : elle présage la matérialité des incorporels chez

Foucault).

Mon candidat à la licence ès lettres se mit ensuite à persifler son professeur de grammaire comparée, que ses condisciples admiraient pour l'ingéniosité avec laquelle leur maître expliquait les détours de la syntaxe latine par la psychologie des locuteurs. Passant à la phonétique, il nia que les changements phonétiques fussent l'effet d'une recherche fort compréhensible du moindre effort pour les muscles de la bouche, comme on le lui enseignait : le passage d'un son à un autre dans une langue peut se produire en sens inverse dans une autre langue. Mon jeune homme était mûr pour lire Troubetskoï et Henri Martinet.

Enfin, il apprit que dans l'art égyptien régnait une convention selon laquelle la figure humaine était toujours représentée de profil, sauf les épaules et le buste qui l'étaient de face (34) ; il s'aperçut en feuilletant Malraux que les autres civilisations (arts africain, maya...) avaient chacune leur image conventionnelle du corps humain et que cet arbitraire du signe plastique n'exprimait pas les intentions de l'artiste ou la mentalité de sa société ; ce n'était qu'un fait de langue où il n'y avait rien à comprendre. Il était mûr pour lire Wölfflin.

On voit que le sens de l'analogie avait poussé mon confident à appliquer un même procédé heuristique, la recherche du *tertium quid*, à plusieurs disciplines différentes ; on comprend alors comment, au XVIII^e siècle, un même discours, selon *Les Mots et les Choses*, a pu se retrouver dans l'histoire naturelle, la grammaire et l'économie politique. Le *Zeitgeist* et Spengler n'y étaient pour rien, l'esprit de l'époque ne fut ici rien de plus que cette contagion analogique qui se produit quelquefois. On a vu récemment la même contagion avec la vogue du *linguistic turn*.

Ouvrons une parenthèse. Puisque j'ai brûlé mes vaisseaux et que j'ai prononcé son nom, il y eut autrefois un structuraliste qui s'ignorait et dont le nom n'est guère prononcé, c'est Heinrich Wölfflin. « Lis-le, c'est le Foucault de l'histoire de l'art », suggérais-je un soir au principal intéressé. Car Wölfflin, lui aussi, avait découvert un objet scientifique nouveau, si omniprésent et évident dans les œuvres d'art qu'on ne le voyait pas : c'étaient les faits, non de style ni d'expression, mais de *langue* plastique qui sont ceux de toute une époque ou de tout un groupe de « locuteurs ». Entre les œuvres d'art, d'un côté, et, de l'autre, les intentions et expressions de l'artiste (ou, à travers celui-ci, celles de la société), il y a un *tertium quid* qui est « la forme plastique générale d'une époque » et qui se situe « en dessous de l'individuel »

(35). Ses transformations font passer à vue d'œil des formes humaines peintes sur les vases grecs du VII^e siècle à celles du V^e, de la plastique gréco-romaine à celle du Moyen Âge, de la Renaissance italienne au baroque : nouvelles images du corps humain, passage de la forme fermée à la forme ouverte, du linéaire au pictural, etc., et autres faits de la langue plastique que mettent en lumière les analyses éblouissantes des *Concepts fondamentaux de l'histoire de l'art* et de *Renaissance et baroque*.

C'est là « une évolution spécifique des formes (36) ». Il faut distinguer entre « l'art comme histoire de l'expression et l'art comme histoire interne de la forme ». Car, « quelque méritoires que soient les efforts pour mettre l'incessant changement des formes en rapport avec les changements du monde ambiant, et si indispensables que soient le caractère humain d'un artiste et la structure sociale et mentale d'une époque pour expliquer la physionomie d'une œuvre d'art, il ne faut tout de même pas oublier que l'imagination créatrice de formes a une vie et une évolution qui lui sont propres ». Si bien qu'« il ne faut pas tout interpréter uniformément dans le sens de l'expression ; l'histoire de l'art n'est pas purement et simplement identique à l'histoire de la civilisation ». Wölfflin écrit, presque avec les mêmes mots que Foucault : « Tout n'est pas possible en tout temps (37). » On accusa Wölfflin d'« éliminer le sujet, la personnalité » et de réduire l'histoire de l'art à un processus impersonnel, à une « histoire sans noms propres (38) ». Le même grief sera fait à Foucault, presque dans les mêmes termes.

Oui, Foucault croit au sujet qu'est l'homme

Et pourtant Foucault, dans sa doctrine, ne raturait pas les noms propres. « Je n'ai pas nié, loin de là, écrit-il, la possibilité de changer le discours : j'en ai retiré le droit exclusif et instantané à la souveraineté du sujet (39). » Car, loin d'être souverain, le libre sujet est cependant constitué, processus que Foucault a baptisé subjectivation : le sujet n'est pas « naturel », il est modelé à chaque époque par le dispositif et les discours du moment, par les réactions de sa liberté individuelle et par ses éventuelles « esthétisations », dont on reparlera.

La question du sujet, me disait-il, a fait couler plus de sang au XVI^e siècle que la lutte des classes au XIX^e ; selon Lucien Febvre, précisait-il, l'enjeu des guerres de Religion était pour les protestants de se

constituer en sujets religieux qui, pour accéder à Dieu, ne dussent plus passer par la médiation de l'Église, des prêtres, des confesseurs. C'est vers 1980, on l'a vu, que Foucault a découvert le troisième volet de sa problématique (40) ; au savoir vrai et au pouvoir s'ajoute la constitution du sujet humain comme devant se comporter éthiquement de telle ou telle manière, en vassal fidèle, en citoyen, etc.

La constitution du sujet fait pendant à celle de ses manières : on se comporte et on se voit comme vassal fidèle, sujet loyal, bon citoyen, etc. Un même dispositif qui constitue ces objets, folie, chair, sexe, sciences physiques, gouvernementalité, fait du *moi* de chacun un certain sujet. La physique fait le physicien. De même que, sans un discours, il n'y aurait pas pour nous d'objet connu, de même il n'existerait pas de sujet humain sans une subjectivation. Engendré par le dispositif de son époque, le sujet n'est pas souverain, mais fils de son temps ; on ne peut pas devenir n'importe quel sujet n'importe quand. En revanche, on peut réagir contre les objets et, grâce à la pensée, prendre du recul sur eux, sur la religion comme Église et clergé, par exemple.

Si bien que l'homme n'a jamais cessé « de se constituer dans la série infinie et multiple de subjectivités différentes et qui n'auront jamais de fin », sans que nous soyons jamais « face à quelque chose qui serait l'homme. [...] En parlant de mort de l'homme (41) de façon confuse, simplificatrice, c'est cela que je voulais dire (42) ». La notion de subjectivation sert à éliminer la métaphysique, le doublet empirico-transcendantal qui tire du sujet constitué le fantôme d'un sujet souverain.

Les sociologues professent la même doctrine à leur manière : il n'existe d'individu que socialisé. La subjectivation selon Foucault occupe le même emplacement dans la société que chez Bourdieu la notion d'*habitus*, ce couple de conversion entre le social et l'individuel ; ou que la notion sociologique de rôle, sur laquelle il faut s'arrêter. Vers 1940, Linton ou Merton ont décrit sous le nom de rôles un ensemble de positions dans la société, ayant chacune un statut, des droits, des devoirs, positions que viennent sans cesse occuper des individus qui se relaient. L'utilité sociologique de cette idée est indéniable, mais il est symptomatique que ces sociologues aient recouru au mot de rôle, ce que d'autres leur ont reproché, car il semble supposer que l'individu reste à distance de sa position et ne fait que se prêter à une comédie sociale à laquelle il ne s'identifie pas. Mais le mot est révélateur de notre tendance à séparer le sujet, le *moi*,

de son contenu pour en faire une forme vide, prête à être érigée en doublet transcendantal du sujet empirique.

De la subjectivation, cette sorte de socialisation, il faut distinguer à mon avis un processus différent que Foucault appelait esthétisation, en entendant par là, non plus la constitution du sujet ni quelque esthétisme de dandy, mais l'initiative d'une « transformation de soi par soi-même (43) ». Foucault constate, en effet, vers 1980, qu'outre les techniques appliquées aux choses et celles qui sont dirigées vers les autres, certaines sociétés, dont celles de l'Antiquité gréco-romaine, ont connu des techniques qui travaillent sur le moi (44). Parler d'esthétisation lui servait à souligner, j'imagine, la spontanéité de cette initiative, spontanéité qui est à l'opposé de la subjectivation. Cette théorie du travail de soi sur soi a beaucoup plu, car on a cru que Foucault avait entrepris de nous donner une morale pour notre époque ; or, dès qu'il est question de morale, beaucoup de personnes dressent l'oreille. Était-ce vraiment le propos initial de Foucault ? Jouait-il les gourous ? Nous verrons cela plus tard, parons d'abord au plus pressé.

Comme la révolte ou la soumission, l'esthétisation en question est une initiative de la liberté. Des types humains, des styles de vie comme le stoïcisme, le monachisme, le puritanisme ou le militantisme sont, j'imagine, autant d'esthétisations. Ce ne sont pas des façons d'être imposées par le dispositif, par les objectivations du milieu ambiant ; ou du moins elles « en rajoutent », si bien qu'on peut les considérer comme des inventions, des choix individuels qui ne s'imposaient pas d'eux-mêmes.

Pasquale Pasquino et Wolfgang Essbach ont rapproché à bon droit l'esthétisation selon Foucault de ce que Max Weber, après Nietzsche, appelait *ethos* (45). Toutefois, sous ce mot, Weber désignait à la fois des esthétisations libres et les subjectivations subies. Son texte célèbre sur les origines du capitalisme n'enseigne pas que la religion a influé sur l'économie plutôt que l'inverse, mais qu'un *ethos*, celui du puritain laborieux, épargnant, ascétique et loyal en affaires, a été inventé à partir de ce que nous appellerons un leurre, le calvinisme. Ensuite, cet *ethos*, ce style personnel, s'est étendu comme norme à travers tout le monde des affaires sous une forme abrégée, réduite à une attitude « rationnelle en finalité » et moins ascétique ; elle ne se suffisait plus comme fin en soi, mais était axée sur la recherche du rendement et du profit, la réussite en affaires étant un signe d'élection par le Seigneur. Dans les *Caves du Vatican* de Gide, un des héros, un négociant

protestant, a pour nom Profitendieu.

D'esthétisation qu'il était, ce style de vie, qui s'était révélé utile, est devenu une simple subjectivation qui était un corrélat du « capitalisme » (ou économie entrepreneuriale selon Schumpeter), où deux réalités s'appellent mutuellement : les agents de la nouvelle économie et cette économie « capitaliste » que l'*ethos* puritain a contribué — involontairement ou même de mauvais gré (46) — à faire naître.

Ne manquons pas de citer les propres termes de Weber : « *Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, — wir müssen es sein* », « le puritain voulait être l'homme d'une vocation et profession [c'est l'esthétisation], nous devons l'être » [c'est la subjectivation engendrée et exigée par l'économie entrepreneuriale] ; telle est notre *ständige Lebensführung* (47), « la morale de notre statut ». Ajoutons qu'un sujet qui s'esthétise librement, activement, par des pratiques de soi, est encore le fils de son temps : ces pratiques ne sont pas « quelque chose que l'individu invente lui-même, ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture (48) », le calvinisme par exemple.

On ne prêtera évidemment pas à Foucault, grand lecteur de Sénèque, le projet de populariser une esthétisation stoïcienne renouvelée des Grecs. Dans la dernière interview que la vie lui a permis de donner, il s'est exprimé très clairement : on ne trouve jamais la solution d'un problème actuel dans la réponse d'une autre époque, car celle-ci répond nécessairement à une question qui était différente. Il n'y a pas de problèmes qui traversent les siècles, l'éternel retour est aussi un éternel départ (il aimait ces mots de René Char). L'affinité entre Foucault et la morale antique tient à un seul détail : le travail de soi sur soi, le « style ». Ce mot ne veut pas dire ici distinction, dandysme : « style » est à prendre au sens des Grecs, pour qui un artiste était d'abord un artisan. L'idée de style d'existence et, donc, de travail de soi sur soi a joué un grand rôle dans les conversations et sans doute dans la vie intérieure de Foucault pendant les derniers mois d'une vie que lui seul savait menacée. Le sujet, se prenant lui-même comme œuvre à laquelle travailler, se donnerait une morale que ni Dieu, ni la tradition, ni la raison ne soutiennent plus.

Cette théorie de la subjectivation et de l'esthétisation montre bien ce qu'a été l'entreprise de Foucault : « problématiser » un objet, se demander comment un être a été pensé à une époque donnée (c'est la tâche de ce qu'il appelait l'archéologie), et analyser (c'est celle de la généalogie, au sens nietzschéen du mot) et décrire les diverses

pratiques sociales, scientifiques, éthiques, punitives, médicales, etc., qui ont eu pour corrélat que l'être ait été pensé ainsi (49). L'archéologie ne cherche pas à dégager des structures universelles ou *a priori*, mais à tout réduire à des événements non universalisables. Et la généalogie fait tout descendre d'une conjoncture empirique : la contingence nous a toujours fait être ce que nous étions ou sommes. « Ce qui est n'a pas toujours été ; c'est-à-dire que c'est toujours au confluent de rencontres, de hasards, au fil d'une histoire fragile, précaire, que se sont formées les choses qui nous donnent l'impression d'être les plus évidentes (50). »

Problème transcendant et transcendantal : Husserl

Nous voici au centre du problème. La critique généalogique cherche quelle fut la naissance empirique et non quels sont l'origine ou le fondement (51). Elle entend « affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale (52) ». Un sujet husserlien, transhistorique, est-il capable de rendre compte de l'historicité de la raison ? Pour un lecteur de Nietzsche, le sujet, la raison et même la vérité ont une histoire et ne sont pas le déploiement d'une origine (53).

Or, selon notre auteur, la philosophie du temps de sa jeunesse prétendait faire de l'homme empirique, historique, « le fondement de sa propre finitude ». Comme on l'a vu, les positivités des discours, toutes datées et circonscrites en une époque, font de l'homme un être fini, circonscrit par le temps historique. Le sophisme de la métaphysique est de croire que la même finitude rend possible cette même historicité. C'est ériger en condition de possibilité transcendantale la finitude qui est le caractère immanent de la condition empirique de l'homme. C'est là une « répétition du positif dans le fondamental », un « doublet historico-transcendantal » qui passera pour être le lieu d'une origine métempirique ou d'une essence authentique des choses humaines ; on a reconnu l'Ego transcendantal, la liberté heideggérienne de voir le vrai, l'origine husserlienne de la géométrie...

Or, selon Foucault, qui ne recule pas devant le blasphème, ces illustres doctrines sont une pure et simple « tautologie », un « paralogisme » (54) qui est issu de l'analyse réflexive ; celle-ci pose des conditions de possibilité trop générales, qui lâchent la proie pour l'ombre, tandis que Foucault, en bon positiviste, cherche les conditions

particulières de réalité, à savoir les discours et leur dispositif. Il n'existe que de l'empirique, de l'historique, ou du moins rien ne nous autorise à affirmer qu'il existe aussi du transcendant ou seulement du transcendantal (55). Le jeune philosophe entendait « affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale (56) » ; il rompait là avec sa corporation d'origine et, comme dit Passeron, se faisait orphelin de tout père philosophique pour rester fidèle à son amour des singularités.

Le jeune orphelin voulait ne pas partir d'une théorie du sujet, « comme on pouvait le faire dans la phénoménologie ou l'existentialisme », ni, partant de cette théorie, en inférer comment, « par exemple, telle forme de connaissance était possible ». Il voulait au contraire montrer comment le sujet était constitué « à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. (57) ».

Foucault admet que l'homme prend des initiatives, mais nie qu'il le fasse grâce à la présence du *logos* en lui et que son initiative puisse déboucher sur la fin de l'histoire ou la pure vérité. Les découvertes des physiciens ne sont pas inspirées par une téléologie de la science (58), le langage et l'étymologie des mots grecs ou allemands ne dévoilent pas la vérité de l'Être, Napoléon n'était pas le fourrier de l'Esprit, le révolté n'est pas mû par un appel à se désaliéner que lui enverrait son essence native (59) ; rien n'est transcendant ni même, au sens kantien, transcendantal. Il n'y a pas non plus d'eschatologie accessible, ni la révolution de Marx ni l'âge positif d'Auguste Comte (60) ; c'est pourquoi « le travail de la liberté est indéfini (61) ». Le sujet n'est pas un « pli » majeur dans l'Être (62) ; le lecteur a vu que l'individu possède une liberté qui ne domine pas tout d'en haut, une « liberté concrète (63) » qui ne peut que réagir contre son contexte du moment : il faut renoncer à l'espoir d'accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la connaissance complète et définitive de nos limites historiques.

C'est là un mode de pensée qui nous est familier depuis les années 1860 où a commencé, peut-on croire, notre modernité, avec l'esprit historique, les découvertes sensationnelles de l'orientalisme et l'histoire critique des origines du christianisme qui ont touché au cœur l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. Certes, on a toujours su que la vérité variait, mais plutôt géographiquement : vérité en deçà des Pyrénées ou du fleuve Halys, erreur au-delà. La diversité des lois et des mœurs est l'argument ancestral du scepticisme ; Sextus

Empiricus y ajoutait celle des croyances et des philosophies, qu'il opposait les unes aux autres. L'argument est banal depuis Montaigne. Seulement, à partir des années 1860, le passé, débordant immensément le cadre sommaire du *Discours sur l'histoire universelle*, est devenu un pan énorme de notre savoir collectif. Albert Thibaudet, agrégé de philosophie, était bon prophète qui écrivait en 1931 :

Un esprit d'historien critique est un esprit neutralisé pour la recherche de la vérité, et qui gagne d'ailleurs à ne pas être prolongé par un esprit de philosophe critique où se poserait la question : Qu'est-ce que la vérité (64) ?

Cette question, loin d'être originale, a donc plus d'un siècle d'âge, mais elle restait pour nous simplement familière ; les doctrines régnaient (marxisme, phénoménologie, philosophies de la conscience) avaient un tout autre souci : la recherche de l'absolu. La question a pris de l'acuité avec les « discours » foucaultiens et plus encore peut-être avec les « dispositifs » : à travers ces dispositifs, ce qu'on appelle la société dicte, en un temps et un lieu donnés, quel est le dire-vrai et le dire-faux (65). Somme toute, l'œuvre de Foucault est tout entière une continuation de la *Généalogie de la morale* nietzschéenne : elle cherche à montrer que toute conception qu'on croit éternelle a une histoire, est « devenue » et que ses origines n'ont rien de sublime. Dès lors, comment Foucault ne se serait pas réclamé du scepticisme ? Dans ses notes intimes, Nietzsche s'est souhaité un jour des disciples tels que lui (66).

1. DE, IV, p. 726.

2. *Naissance de la biopolitique*, pp. 21-22.

3. Foucault reprend cette expression en 1984 encore, dans DE, IV, p. 632.

4. *Ibid.*, p. 634. C'est ce que Foucault appellera problématisation.

5. DE, IV, p. 445.

6. *L'Ordre du discours*, p. 16.

7. Quoi qu'on dise parfois, Nietzsche n'a jamais prétendu qu'il n'existait aucune vérité ; voir ce qu'écrit Dominique Janicaud dans le recueil *Michel Foucault philosophe : rencontre internationale*, Seuil, 1989, pp. 331-353, cf. p. 346, et dans *À nouveau la philosophie*, op. cit., p. 75.

8. *Naissance de la biopolitique*, p. 22.

9. DE, IV, pp. 727 et 740.

10. DE, IV, p. 720.

11. Interview de Foucault par R.-P. Droit, op. cit., p. 129.

12. Voir *DE*, IV, p. 450 et, dans l'index des *Dits et Écrits*, au mot *Pouvoir*, de nombreux autres textes, souvent détaillés.

13. *DE*, IV, pp. 225-226, 740 et ailleurs encore (voir *Résistance* dans l'index).

14. *DE*, II, p. 636.

15. *Ibid.*, p. 723.

16. *DE*, IV, pp. 724-725 et 676. Cf. p. 726.

17. Interview de Foucault par R.-P. Droit, *op. cit.*, p. 128.

18. *DE*, IV, p. 782.

19. *DE*, III, p. 143 ; cf. III, p. 402 : « À quelle règle est-on obligé d'obéir, à une certaine époque, quand on veut tenir un discours scientifique sur la vie, sur l'histoire naturelle, sur l'économie politique ? »

20. *L'Archéologie du savoir*, p. 272.

21. Je cite les vieilles publications que j'ai sous la main : Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, édition Würzbach (1977), p. 268, n° 85, et p. 302, n° 190 ; *La Volonté de puissance*, trad. Bianquis (1995), p. 249, n° 91 et p. 290, n° 196.

22. Cf. *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XII, p. 302, fr. 7 [53].

23. *DE*, IV, p. 693.

24. Par exemple *DE*, II, pp. 305, 632, 638.

25. Voir surtout *DE*, IV, p. 597.

26. *DE*, IV, p. 597, cf. p. 180.

27. *Ibid.*, p. 180.

28. Interview de Foucault par R.-P. Droit, juin 1975, publiée dans le *Dossier* sur Foucault paru dans *Le Monde* des 19 et 20 septembre 2004.

29. Voir par exemple *DE*, IV, p. 693.

30. *L'Archéologie du savoir*, p. 271.

31. J'interprète librement *DE*, IV, p. 205. Cf. aussi I, p. 608, et *Les Mots et les Choses*, p. 333 et suiv. Pour des philosophies qui ne sont pas celles de Foucault, mais qui étaient celles de son époque, l'homme, ce doublet empirico-transcendental, est à la fois objet empirique à connaître et sujet qui fonde la possibilité de cette connaissance ; à la fois objet et auteur de son histoire.

32. *DE*, I, pp. 816-817. Il faut dire, pour excuser cette violence, que son interlocuteur était un marxiste dont le dogmatisme aussi brutal que borné fait aujourd'hui sourire. Une tradition orale prétend que Foucault a jeté un os à l'appétit des jeunes admirateurs qui croyaient l'encenser en le disant structuraliste : tout à la fin de sa leçon inaugurale au Collège de France, il aurait jeté au public ces mots dédaigneux : « Si cela vous *chante* plus que cela ne vous dit, il s'agira, dans mes cours, du structuralisme. » La phrase ne figure pas dans le texte imprimé de la leçon.

33. *DE*, I, pp. 126-127 et 446.

34. C'est ce qu'on appelle, depuis H. Schaeffer (1930), l'« image conceptuelle » du corps humain. Il est très rare qu'en Égypte un visage soit représenté de face ou de trois-quarts sur une peinture ou un bas-relief ; les exceptions concernent des sous-hommes (prisonniers de guerre, esclaves danseuses).

35. H. Wölfflin, *Réflexions sur l'histoire de l'art*, trad. Rochlitz, 1982 (1997), p. 43.

36. *Réflexions*, pp. 43-44, et, pour ce qui suit, pp. 29, 35, 79, 198.

37. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art*, trad. Raymond, 1929, p. 2.15.

38. *Réflexions*, pp. 43-44.

39. *L'Archéologie du savoir*, p. 272 ; *DE*, I, p. 788.
40. Il l'a dit plusieurs fois, par exemple dans *DE*, IV, p. 393. Le problème n'était que confusément entrevu en 1970 (*DE*, II, p. 12).
41. Dans la trop fameuse dernière phrase de *Les Mots et les Choses*.
42. *DE*, IV, p. 75.
43. *DE*, IV, p. 535 : « Par esthétisme, j'entends la transformation de soi. »
44. *DE*, IV, pp. 171, 213, 576, 706, 719, 729, 731 et, en particulier, p. 785.
45. P. Pasquino, « Moderne Subjekt und der Wille zum Wissen », *Anschlüsse : Versuche nach Michel Foucault* (G. Dane éd.), Tübingen, 1985, p. 39 ; W. Essbach, « Dürkheim, Weber Foucault : Religion, Ethos und Lebensführung », dans *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité, Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne*, Maison des Sciences de l'Homme, 1997, p. 261.
46. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920 (1963), vol. I, p. 524 : « durchaus gegen seinen Willen ».
47. *Ibid.*, vol. I, pp. 203 et 408, cf. p. 485 (où *Ethos* est repris par *Lebensführung*).
48. *DE*, IV, p. 719.
49. *L'Usage des plaisirs*, pp. 17-18.
50. *DE*, IV, p. 449.
51. *Ibid.*, p. 574.
52. *L'Archéologie du savoir*, p. 264.
53. *DE*, IV, p. 436.
54. *L'Archéologie du savoir*, p. 265 ; *DE*, I, pp. 774-775. Si l'on objecte que cette critique historique est un positivisme aveugle à la dimension transcendante ou à l'origine métémpirique (*Arch.*, p. 267), Foucault réplique par la critique du « doublet historico-transcendantal » (cf. *Arch.*, p. 159), « tautologie » (*Arch.*, p. 268 ; *DE*, I, p. 675) ou « paralogisme » (*DE*, I, p. 452) qui essaie de faire valoir l'homme de l'économie, de la science, du langage, etc., « comme fondement de sa propre finitude » (*Les Mots et les Choses*, p. 352), par une « répétition du positif dans le fondamental » (p. 326). Les positivités historiques, toutes circonscrites en une époque, font que l'homme est un être fini, cependant que la finitude passe pour rendre possible l'historicité comme sa condition de possibilité *a priori* (p. 383).
55. Renvoyons de nouveau à la seconde partie de *Les Mots et les Choses*. Voir l'étude de G. Lebrun sur Foucault critique de Husserl, dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*, Seuil, 1989, pp. 33-53. Pour ce qui suit, Renan, *Essais de morale et de critique*, 1860, pp. 82-83 ; repris dans *Œuvres complètes*, édition définitive, Calmann-Lévy, 1948, vol. II, pp. 73-74.
56. *L'Archéologie du savoir*, p. 264.
57. *DE*, IV, p. 718.
58. *L'Archéologie du savoir*, p. 262.
59. *DE*, IV, p. 74. Quiconque est inséré activement ou passivement dans une relation de pouvoir grand ou petit, c'est-à-dire tout le monde, peut accepter ou se révolter (*DE*, IV, p. 93) ; mais cette révolte ne sera pas une sorte de retour du refoulé, le retour d'une liberté originelle, d'une vraie nature de l'homme désaliéné (IV, pp. 74 ou 710) ; nos franchissements des limites sont eux-mêmes limités ; mieux encore, nous ne pouvons pas déployer là-dessus une connaissance totale, savoir complètement et définitivement où sont nos limites (IV, p. 575).

60. *Les Mots et les Choses*, p. 331.

61. *DE*, IV, p. 574.

62. Je ne crois pas à un pli où Foucault aurait redécouvert le Sujet : Deleuze, noble caractère et penseur original, parle là, non comme le grand historien de la philosophie qu'il a été, mais comme penseur personnel qui rêve sa propre pensée en marge d'autrui (ce qu'il faisait volontiers, de son propre aveu) et qui la lui attribue. Cf. *DE*, IV, p. 445.

63. Cf. *DE*, IV, p. 449 : le diagnostic consiste à suivre les lignes de fragilité d'aujourd'hui, pour saisir par où et comment ce qui est pourrait ne plus être, car cette ligne de fracture virtuelle ouvre « un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible » du discours.

64. A. Thibaudet, *Réflexions sur la littérature*, éd. Compagnon et Pradeau, Gallimard, coll. Quarto, 2007, p. 1416.

65. Cf. Malebranche, *Recherche de la vérité*, II, 3, chap. 5 : « C'est à cause de l'union que nous avons avec tous les hommes que nous vivons d'opinion. »

66. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI (trad. Haar et de Launay), p. 198 = Cahiers N VII 1.34 [147].

IX — Foucault corrompt-il la jeunesse ?

Désespère-t-il Billancourt ?

Pour beaucoup d'esprits qui ont leurs raisons de n'être pas nietzschéens (dans les années quatre-vingt-dix, ils ont fait passer un mauvais quart d'heure au structuralisme), cette vision du monde est fausse et répugnante. Certains craignent que la fin des transcendances soit un dissolvant nihiliste qui corrompt la jeunesse. Si bien qu'existent, parmi les tribus philosophiques, deux espèces particulières qui sont ennemies : ceux qui, dans l'ordre de la pensée, se délectent à mettre au jour des vérités qui sont rarement édifiantes ; et ceux qui défendent contre les précédents la vie comme elle va, parce qu'ils la croient réellement en péril ou bien parce qu'ils sont indignés. Un jour où l'un de ces derniers prétendait faire la leçon à son collègue Foucault, membre de la première espèce, il s'entendit traité de « flic » ; Foucault détacha comme une citation et fit tinter voluptueusement contre ses dents ce monosyllabe aigu, dont l'écho fut considérable entre les murs du Collège de France, qui l'entendaient pour la première fois.

Mais y a-t-il vraiment péril en la demeure ? Je ne discuterai pas la répugnance, mais je suggérerai qu'on est en train de se rendre malheureux pour rien. Aucune de nos opinions sur le vrai, le bien ou le normal ne peut être fondée, mais cela ne nous empêchera pas de vivre ni même de croire au normal, au bien et au vrai. La philosophie n'a pas le pouvoir de désespérer l'humanité. On sait quel pathos a déployé le dernier Nietzsche, devenu prophète, contre le nihilisme, ce « refus d'une valeur et d'un sens » (au rebours de son naturalisme élitiste) (1) et sur la vérité qui tue (2), néanmoins personne n'est mort et les penseurs sceptiques, au moment de voter, n'hésitent pas entre Ségolène et Sarkozy. Quand Nietzsche exaltait passionnément la vie, l'innocence du devenir et son acceptation, atrocités et tragédies comprises, il prescrivait un remède de cheval contre une maladie imaginaire ; ses sorties contre le nihilisme appartiennent à l'ordre oratoire plus qu'à celui de la réalité.

Seuls pourraient s'inquiéter des professeurs qui s'exagéreraient

l'importance de ce qui se dit en chaire et des essayistes satiriques qui aimeraient à se faire peur. Le monde où l'on pense n'est pas le monde où l'on vit, disait Gaston Bachelard. La fin de l'âge où l'on croyait à des transcendances est un événement qui se cantonne dans les intellects et qui n'a rien d'une catastrophe. Il l'aurait été si l'homme était un être tout intellectuel qui se gouvernerait d'après des raisons (3) ; si, par exemple, les sujets ou les citoyens obéissaient au roi ou à l'État parce qu'une religion ou une idéologie leur avait persuadé de le faire.

Aussi suis-je en mesure d'attester que Foucault n'était pas le diable, comme l'ont cru certains et non des moindres (4). Ils ont cru que son scepticisme ébranlait le Bien et le normal et que Foucault n'avait pas d'autre dessein que de ruiner toute morale et toute normalité. Il n'en était rien : il n'a fait que proposer des réformes de détail à l'ordre établi (telles que la suppression de la peine de mort), et il n'enseignait pas l'anarchie et la débauche. Mais on devine d'où vient l'erreur : selon la croyance la plus répandue, on ne respecte que les valeurs que l'on tient pour véritables, on n'obéit qu'à ce que l'on croit vrai. Or cette croyance n'est pas celle de tous : un esprit philosophique, s'il est sceptique, peut fort bien se passer de l'illusion de fondement véridique et vivre sans tuer ni voler, sans même enseigner le meurtre et le vol : il faudrait d'abord pour cela qu'il y croie...

Hume affirmait à juste titre que le scepticisme ne devait pas nous suivre dans la vie quotidienne et que, du reste, il n'y parviendrait pas ; on continuera à jouer au trictrac, à aimer la conversation et à croire que le soleil se lèvera demain, la nature étant la plus forte. Seul un stoïcien pouvait s'imaginer qu'à force de se pénétrer de l'idée que l'amour n'est que le frottement de deux épidermes (comme dit Marc Aurèle en termes plus crus), il se rendrait maître de la libido. La nature l'emporte, j'imagine, même dans le choix de nos lectures : on cesse de douter pour lire les philosophes, qui sont si intéressants et intelligents (saint Augustin entre autres, le lecteur s'en souvient peut-être). « Le travail monumental de Gueroult a découragé les gens de s'intéresser à Fichte », disait un soir Foucault, « et pourtant il doit y avoir encore des choses intéressantes à trouver chez Fichte ». Pour être sceptique on n'en est pas moins homme, or, selon Husserl en personne, les instincts fondamentaux de l'homme sont l'instinct grégaire, celui de conservation et aussi la curiosité (5).

Les hommes sont plus quotidiens que métaphysiciens (non, ce n'est pas là une proposition d'anthropologie générale, ce savoir dont j'ai dit

la vanité, mais un proverbe, ou un candidat au poste de proverbe). Être sceptique, c'est être partagé dans sa tête, mais on vit fort bien ainsi et ce n'est périlleux que sur le papier. On peut être sans illusions et n'en être que plus résolu, ce qui était le cas de mon héros. Que nous importe ce que l'avenir pensera de nous ? Notre temporalité est faite de notre actualité. Regardez les étudiants, ils étudient Platon, mais s'enthousiasment plutôt pour les philosophes vivants, pour ceux de leur temps ; regardez les artistes, ils font tous la même chose en même temps, à savoir ce qui se fait maintenant.

Soit dit à cette occasion, le rôle pivot de l'actualité, plus décisif dans la temporalité humaine que ne le sont le passé et l'avenir (on peut penser que Heidegger, Gadamer et Sartre ne seraient pas tout à fait d'accord avec ce jugement), ce pivot, donc, fonctionne aussi en matière de morale. Pensons à la fin de l'esclavage ou à celle de la colonisation (6) : vers 1850, puis vers 1950, il y a eu à leur endroit un changement de bocal. L'ancien bocal, l'ancien discours des esclaves et des colonies, est devenu caduc dans l'actualité et est apparu rétrospectivement comme aussi suranné dans le fait que les lampes à huiles ou la marine à voiles ; cependant que, de plein droit, esclavage et colonies apparaissaient dans le nouveau bocal comme contraires à toute équité. Vers 1960, la colonisation de l'Algérie était devenue caduque et utopique aux yeux de De Gaulle et de Raymond Aron (les « colonies » avec leurs « indigènes » ! Ces mots même étaient aussi dépassés que la chose) ; aux yeux des gens de gauche, elle était purement et simplement intolérable. Les changements de discours peuvent ainsi sécréter l'illusion du progrès d'une impérieuse et intemporelle conscience éthique.

L'humanité peut-elle se passer de mythes, tels que ceux de cette conscience ou de ce progrès ? Je ne sais, mais on ne la voit pas s'en passer, non plus que de religiosité ou encore de curiosité philosophique. Malgré tous les Nietzsche et les Foucault du monde, elle aime invoquer la Vérité et tient pour vrai ce qu'elle souhaite croire. « Mythes » est un mot trop chargé de sens multiples, parlons plutôt de leurres ; le calvinisme a été le leurre de l'économie d'entreprise capitaliste. Ce mot de leurre est venu incidemment sous la plume de Foucault, et on est tenté de lui faire un sort pour dire quelle est la gratuité première des esthétisations : elles ne répondent pas à un besoin (elles le créent plutôt) et ne visent pas de fin ; celles qu'elles prétendent poursuivre sont des prétextes : le salut, la tranquillité de l'âme, le nirvana, etc. Leur énergie leur vient de leur liberté, d'une

pulsion du moi, de la mystérieuse « boîte noire » intime, plus que de quelque doctrine persuasive : celle-ci sert seulement de leurre, de rationalisation et de terrain d'exercice.

En 1968, Foucault, professeur à Tunis, assista et participa à un mouvement étudiant qui se réclamait du marxisme ; une grève générale fut suivie d'une répression policière (Foucault y fut sévèrement malmené) et d'arrestations en masse. Un des adolescents fut condamné à quatorze ans de prison. Cet épisode avait profondément frappé Foucault qui en reparlait avec émotion et qui y avait discerné « l'évidence de la nécessité du mythe, d'une spiritualité » qui donne « le goût, la capacité et la possibilité d'un sacrifice absolu, sans qu'on puisse soupçonner en cela la moindre ambition ou le moindre désir de pouvoir et de profit » (7). En effet, « la formation marxiste des étudiants tunisiens n'était pas très profonde ni ne tendait à être approfondie (8) » ; la précision de la théorie et son caractère scientifique étaient pour eux « des questions tout à fait secondaires qui fonctionnaient davantage comme un leurre que comme principe de conduite ». Un leurre, ce sont de mauvaises raisons (mais peut-il y en avoir de bonnes ?) qu'on se donne pour justifier ce qu'on désire faire ; si une vieille dame condamne la peine de mort pour de mauvaises raisons naïves, elle a pourtant raison en son sens (9) : elle sait ce qu'elle veut. Sur le terrain pratique de l'action, l'irrationalisme foucaldien débouche sur un décisionnisme individuel.

**En politique, décidez ce que vous voulez,
mais ne dissertez pas**

Car, à côté de l'historien généalogiste dont nous avons parlé jusqu'ici, il y avait en permanence chez Foucault un militant (dont le programme n'était nullement celui du soixante-huitard de la légende). Dans nos têtes de modernes, disions-nous, se nouent la tristesse historienne du cimetière des certitudes défuntes et la continuation impérieuse de la vie. Foucault avait résolu cette contradiction en tranchant purement et simplement le nœud gordien ; rappelons quelle règle il avait posée : « N'utilisez pas la pensée pour donner à une pratique politique une valeur de vérité (10). »

Le décisionnisme dispensait Foucault de fonder ses actions militantes en vérité, en doctrine. Et le savant qu'il était par ailleurs ne prêchait aucune politique à ses auditeurs ni dans ses livres ; ses propres choix politiques n'étaient pas toujours en rapport avec ses

livres ou son enseignement. Il demeure que l'histoire généalogique met à nu l'arbitraire de toutes les institutions et la gratuité de toutes les certitudes, si bien que les lecteurs et auditeurs du savant pouvaient y puiser des motifs de militer sur quelque point contre l'ordre établi. Il se pourrait que le savant en ait éprouvé tacitement quelque satisfaction.

Aussi bien la règle que je viens d'énoncer est-elle aussitôt suivie d'une deuxième : « N'utilisez pas l'action politique pour discréditer une pensée comme si elle n'était que pure spéculation. » Ce n'était pas là, écrit Jean-Claude Passeron, un dédoublement du penseur que réclamait Foucault, mais une claire articulation entre deux pratiques incommensurables ; l'analyse scientifique ou philosophique peut motiver des interventions politiques (11) et ne doit donc pas être dédaignée (12). Au témoignage de Passeron qui l'a vu de près, « il n'a jamais caché aux plus raisonneurs de ses amis que ses révoltes politiques étaient d'abord des coups de cœur, ni aux imprécateurs de métier que ses coups de sang étaient issus d'une interrogation philosophique ».

« La critique est entendue ici comme analyse des conditions historiques selon lesquelles se constituent les rapports à la vérité, à la règle et à soi-même (13). » Le foucauldisme est une critique de l'actualité qui se garde de dicter des prescriptions pour l'action, mais lui fournit des connaissances. Ce qui, l'année de sa mort, lui a fait proposer une nouvelle conception de la philosophie dont il attribue la paternité à Kant (mais il y pensait depuis quinze ans, comme le montre une page hésitante de *L'Archéologie du savoir* (14)). Dans un opuscule intitulé *Qu'est-ce que les Lumières ?*, le philosophe allemand de l'âge des Lumières cherchait à caractériser son propre temps. L'*Aufklärung* s'y appelle elle-même *Aufklärung* ; les hommes d'un certain siècle, le dix-huitième, ont pu dire : « nous autres, hommes du XVIII^e siècle et des Lumières » et se sont sentis différents de leurs ancêtres. Kant ne cherche pas à caractériser son époque en elle-même : il « cherche une différence : quelle différence *aujourd'hui* introduit-il par rapport à *hier* (15) ? »

Selon Foucault, ce qu'on entend par philosophie pourrait de même désormais consister à tout moment, non à faire scientifiquement l'exégèse du passé ni à penser la totalité ou l'avenir, mais à dire l'actualité et, faute de pouvoir faire mieux, à la caractériser négativement, à « diagnostiquer le présent, dire ce que c'est que le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument

différent de tout ce qui n'est pas lui (16) ». Notre auteur ne conçoit plus d'autre philosophie possible que cette critique historique ; en dehors d'elle il n'est rien qui vaille à notre époque : « Qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui — je veux dire l'activité philosophique —, si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même (17) ? »

On l'a vu, nous pensons à tout moment à l'intérieur d'un discours qui ne peut pas se connaître lui-même, mais qui permet au moins de constater que nous pensons autrement que n'ont pensé les hommes d'autrefois. Mieux encore, il aura suffi que se forme le projet d'une généalogie ou d'une archéologie et que se manifeste la possibilité de cette prise de recul, pour que nous nous retrouvions à distance de nous-mêmes et de notre aujourd'hui (18). Ce projet creuse sous nous un gouffre : « nous sommes différence » et nous n'en savons pas plus long (19). Pareille entreprise de différenciation est plus que de l'histoire, elle mérite le nom de philosophie parce qu'elle est négativement une réflexion sur nous-mêmes et aussi parce qu'elle incite à réagir. En effet, l'histoire archéologique sème le doute ; désormais une fêlure, « fracture virtuelle (20) », zèbrera notre moi ainsi que nos évidences : n'y touchez plus, elles sont brisées. Ou au contraire touchez-y, si vous décidez de le faire : la nouvelle philosophie en question est « l'histoire indispensable à la politique (21) ».

Cette philosophie nouvelle fait en paroles ce que la liberté peut accomplir tous les jours : penser, réagir, problématiser (22) activement notre position telle que le dispositif l'a faite (23). L'ontologie différentielle de nous-mêmes est une exégèse historique de nos limites qui rend possible leur franchissement (24). Entreprendre de penser sa propre histoire, c'est « affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà (25) », comme faisait trop souvent l'ancienne philosophie. La généalogie de la rationalité ébranle les certitudes et les dogmatismes mieux que le feraient des ratiocinations (26) : Foucault est avide de « faire s'écailler quelques évidences », de montrer que ce qui est n'a pas toujours été, pourrait ne pas être et n'est que le produit de quelques hasards et d'une histoire précaire (27). La philosophie devient une « critique permanente de notre être historique » pour relancer « le travail indéfini de la liberté (28) », cette historicité qui ne mène à aucune fin de l'histoire.

Une critique, sans rien qui soit plus positif : nous pouvons connaître scientifiquement le parcours passé de l'espèce humaine, nous pouvons mettre en doute notre présent, mais nous n'aurons pas

de science positive de l'humanité, de sa destinée, de son errance. Et peut-être est-ce dû à l'être même de l'homme, animal erratique dont il n'y a rien à savoir de plus que son histoire, cette négativité sans totalité. Ce Foucault-là est un lointain continuateur des Lumières et un disciple plus proche du Nietzsche voltairien d'*Aurore* ou du *Gai Savoir* ; il jette sur les erreurs, illusions et leurres une clarté susceptible de les tuer.

Mais, comme penseur il n'ira pas plus loin, il ne les achèvera pas de sa main. Comme homme, comme militant, Foucault n'était pas plus soixante-huitard qu'il ne fut structuraliste ; il ne croyait ni à Marx ni à Freud, ni à la Révolution ni à Mao, il ricanait en privé des bons sentiments progressistes, et je ne lui ai pas connu de position de principe sur les vastes problèmes, tiers-monde, société de consommation, capitalisme, impérialisme américain. Car, ici encore, la finitude fait des ravages, elle sépare irrémédiablement le savant et le partisan. Une surprise nous attend : Foucault s'opposait tacitement à Raymond Aron, mais le plus radical des deux n'était pas celui qu'on pouvait penser ; Aron ne croyait pas que la coupure entre le savant et le politique fût aussi profonde que le croyait Max Weber, qui était trop nominaliste à ses yeux ; c'était le prétendu extrémiste de Vincennes qui croyait irrémédiable cet abîme.

Puisque toutes choses, écrit Foucault, ont été faites, « elles peuvent être défaites, à condition qu'on sache comment elles ont été faites ». Mais les « descriptions » généalogiques que traçait le professeur Foucault à ses nombreux auditeurs « n'ont jamais », disait-il aussi, « valeur de prescriptions (29) » ; chacun en fera ce qu'il voudra. « Le rôle d'un intellectuel est de ruiner les évidences, de dissiper les familiarités admises ; il n'est pas de modeler la volonté politique des autres, de leur dire ce qu'ils ont à faire. De quel droit le ferait-il (30) ? » ; il est « dérisoire de vouloir faire la loi aux autres (31) ». Chaque année, au début de son premier cours, le professeur répétait : « Voilà comment, *grosso modo*, il me semble que les choses se sont passées, mais je me refuse à dire : voilà ce que vous devez faire, ou encore : ceci est bon, cela ne l'est pas (32). »

Si le généalogiste ne peut vouloir à la place des autres, il peut en revanche « enseigner aux gens ce qu'ils ne savent pas sur leur propre situation, sur leurs conditions de travail, sur leur exploitation » ; ce jeu de vérité s'opposera au jeu de vérité des exploiters (33). Au début d'un autre cours (34), il déclarait en substance :

Je ne vous dirai pas : voici le combat que nous devons mener, car je ne vois pas sur quel fondement je pourrais le dire, sauf peut-être sur critère esthétique (c'est-à-dire sans raison, sans autre justification possible que le bon plaisir, dont on ne discute pas plus que des goûts et des couleurs). En revanche, je vais vous décrire un certain discours actuel du pouvoir, comme si je déployais devant vous une carte stratégique. Si vous voulez vous battre, et selon le combat que vous choisirez, vous y verrez où sont les points de résistance, où sont les passages possibles.

Avec ses auditeurs, Foucault avait la relation du prince et de son conseiller. Le prince a dit : « Je veux le bonheur de mes peuples » ; le savant conseiller lui dit alors : « Si telle est votre décision, voici les moyens que vous devez adopter pour parvenir à vos fins. » Toute réflexion politique n'est pas impossible ; mais, une fois les fins choisies par libre décision ou peut-être par royal caprice, la réflexion ne peut porter que sur la rationalité des moyens et non sur une impossible rationalité des fins elles-mêmes. Ce n'est pas parce que les jugements de fait (« ceci est du racisme ») sont autre chose que les jugements de valeur (« c'est mal d'être raciste ») et qu'on ne peut tirer aucun devoir-être de ce qui est : c'est à cause de la finitude.

Chacun a la charge de savoir et de vouloir ce qu'il veut, sans pouvoir se décharger de ce soin sur des Tables de la Loi ou sur un de leurs succédanés, nature, tradition, autorité, idéal, utilité, innéité, sympathie, impératif catégorique, sens de l'histoire. Foucault se bornait à dire que ses opinions, prises de positions et interventions étaient un choix personnel de sa part, qu'il ne justifiait ni n'imposait, car aucune ratiocination ne pouvait prouver leur justesse. « Je ne me mets pas en avant comme le combattant universel [...]. Si je lutte à tel égard ou à tel autre, je le fais parce qu'en fait cette lutte est importante pour moi dans ma subjectivité (35). » Il militait contre les quartiers de haute sécurité dans les prisons française, qu'il trouvait insupportables, or, « quand c'est insupportable, on ne supporte plus », concluait-il pour abrégier le commentaire philosophique de son idiosyncrasie politique (comme dit Passera n). Et, à Vincennes, on déplorait ce que ses choix d'action et ses refus d'agir avaient de capricieux.

Un soir, Foucault et moi regardions sur sa minuscule télévision un reportage sur le conflit israélo-palestinien. Apparaît sur l'écran un combattant d'un des deux camps (peu importe ici lequel), qui déclare :

« Depuis mon enfance, je me bats pour ma cause, c'est ainsi, c'est comme cela que je suis fait, je n'en dirai pas plus long. » — « Enfin, nous y voilà », s'écria Foucault, heureux d'être dispensé d'entendre un bavardage qui aurait été utile tout au plus comme rhétorique et propagande. Imaginons un instant une cité où l'on ne discuterait pas plus des grands idéaux que des préférences esthétiques, Byzance sans querelles byzantines... Je suis, pour ma part, américanophile et partisan de l'énergie nucléaire ainsi que de la corrida (36) : vais-je accabler mon entourage sous mes bonnes raisons ?

Mais il est rare que nous nous abstenions ainsi de nous donner raison ; nous cédon généralement à ce que Foucault appelait la volonté de vérité. Il arrive que nous nous contentions d'énoncer notre choix comme un fait brut ; un patriote dira peut-être : « *right or wrong, my country* ». Mais il éprouvera plus souvent le besoin d'affirmer que sa patrie a raison ou que la vraie morale est de prendre le parti de sa patrie, tant est puissante la volonté de vérité. Pour citer saint Augustin (37), « on aime tant la vérité que, si on aime autre chose qu'elle, on veut que ce qu'on aime soit la vérité ». Est-il besoin de le dire, nos justifications sont des sophismes, nous jugeons de la vérité selon nos choix et ne choisissons pas selon la vérité, et ce sont nos choix qui font apparaître des fins (38). Tout le monde en est là, y compris les nombreux défenseurs du *logos*, de la vérité, de la raison et de l'entendement ; Spinoza l'enseignait (39), nous ne désirons pas une chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais jugeons qu'elle est bonne parce que nous la désirons.

Cette volonté de vérité cherche sans doute à se rassurer, car elle peut devenir un instrument de pouvoir, une propagande, or on sait quel est le pouvoir du langage (40). En outre, la volonté de vérité est contingente ; elle est plus marquée en Occident qu'ailleurs, elle est organisée en sciences puissantes, officielles, impérieuses. Quelques esprits se dérobent cependant à la volonté de vérité ; ce sont moins souvent des philosophes avec leur *logos* que des hommes de la deuxième fonction selon Dumézil, des guerriers avec leur ardeur, leur colère, leur *thymos* (41). Or Foucault était un guerrier et un guerrier ne va pas faire des phrases, plaider, dire qu'il a raison : il n'est pas indigné, il est en colère ; il a épousé sa cause ou plutôt elle l'a épousé, il se bat pour elle et n'est pas disposé à discuter. Il n'est pas convaincu, mais résolu (« avoir des convictions, c'est être un sot », disait-il un jour). Nous nous retrouvons sous le ciel déchiré entre les dieux dont parle Max Weber.

On objectera peut-être : « Mais pourquoi les gens voudraient-ils changer les choses, s'ils n'ont aucune *raison* de le faire ? » En effet, mais le fait est là : n'étant pas des intellects cartésiens, ils se décident sans bonne raison, tout en s'en inventant généralement une, et ceux qui ne veulent rien changer n'ont pas de raison non plus. Il y a chez Foucault un volontarisme *faute de mieux* ; il ne décide pas qu'il *faut* vouloir ce qu'on veut, il pense *constater* que c'est ainsi que les hommes se comportent. Ce qui lui était personnellement odieux était qu'on voulût faire penser sa vérité à tous les hommes, qu'on veuille le bien d'autrui, comme il aimait à dire. Ce que faisaient le christianisme, le marxisme et déjà, hélas (42), les sagesse païennes.

Foucault revenait sans cesse sur ce point : « c'est une question qui me concerne personnellement lorsque je décide, à propos des prisons, des asiles psychiatriques, de ceci ou de cela, de me lancer dans un certain nombre d'actions (43) » ; ou encore : « je ne me conduis jamais en prophète, mes livres ne disent pas aux gens ce qu'ils doivent faire (44) ». Lui-même, on l'a vu, luttait pour ce qui lui importait « dans [s] a subjectivité. »

Ladite subjectivité n'était pas pur caprice, elle était fondée sur une expérience personnelle et sur une compétence. La Pologne opprimée a été une de ses causes les plus chères (45), parce qu'il avait été en poste auprès de notre ambassade à Varsovie, qu'il avait vu la botte soviétique peser sur le pays et qu'il avait connu « la misère socialiste et le courage qu'il lui faut (46) ». J'ai déjà parlé de sa dénonciation des crimes staliniens. Il y avait aussi chez lui une sympathie profonde pour les exclus, les opprimés, les révoltés, les marginaux. D'où l'amitié passionnée (rien de moins, rien de plus) qu'il m'a dit avoir éprouvée un certain temps pour Jean Genet.

Mieux vaut laisser parler un témoin et participant : il arrivait à Foucault de sentir « l'urgence de monter un coup politique sur l'inhumanité des quartiers de haute sécurité ou sur une autre de ces causes dites par myopie apolitiques, qui avaient toujours laissé indifférents partis révolutionnaires et charités religieuses, émotions populaires et pétitions de savants progressistes (47) ». Il a milité pour la légalisation de l'avortement (48), mais a refusé, lors de l'élection présidentielle de 1981, de s'associer à des appels en faveur de Mitterrand, un intellectuel n'étant pas un directeur de conscience. Conscient du dilemme entre rhétorique et philosophie, entre propagande et scepticisme, il n'argumentait pas pour ses causes : il essayait plutôt de susciter des indignations et attendait qu'une poignée

d'indignés vînt à lui. Il ne faisait pas son ordinaire des grandes questions, mais ne cessait de militer pour des réformes. Lorsqu'on suit sa biographie mois par mois (49) on le voit se battre sans cesse contre de « petites » injustices de toute espèce, en redresseur de torts ; ces deux mots définissent le moins mal ce que fut son activité politique.

Il avait pris position contre la peine de mort. De programme d'ensemble, en revanche, il n'en avait point. En accord avec sa philosophie sceptique, il n'avait de convictions que purement personnelles et souvent négatives, telles que celle-ci : on *ne peut* interdire par principe de se révolter, on *ne peut* refuser l'avenir naissant au nom de la prétendue rationalité du présent. Il est permis de rétorquer à notre auteur que, de principes aussi généraux, on ne peut tirer de conclusion positive ; si bien qu'il ne saurait y avoir plus de *raison* de se révolter que de ne pas le faire ; l'avenir, quel qu'il doive être, ne sera pas plus rationnel que le présent ni que le passé, alors comment préférer ceci à cela ? Par idiosyncrasie, par goût personnel, dont on ne peut pas plus discuter que des couleurs. Il n'ignorait pas que ses opinions politiques n'étaient pas toujours les miennes, et il ne me prêchait ni ne me blâmait.

1. Il est amusant de constater que Nietzsche, si habile à décrypter les valeurs et fins d'autrui, n'a pas aperçu l'arbitraire des siennes, qui étaient de seconder « les efforts de la nature [il prononce ailleurs le mot de biologie] pour produire un type humain supérieur » (*Œuvres philosophiques complètes*, vol. XII, p. 325 ; XIII, pp. 19, 55, etc.). Ce grand douteur n'a jamais mis en doute que « le destin de l'humanité tînt à la réussite de son plus haut modèle » (X, p. 192) et qu'il fallût se mettre dans le sens de l'évolution naturelle, de la Volonté de puissance, comme d'autres se sont mis dans le sens de l'histoire. Et il déplore en cent endroits l'égalitarisme ou la miséricorde, ces « aberrations de l'humanité à l'égard de ses instincts fondamentaux » (XIII, pp. 277 et 336). Il a entrepris sa révolution philosophique en prophète, pour « porter le type homme à sa splendeur et à sa puissance la plus grande » (XII, p. 224) ; pour permettre la venue de « quelques hommes supérieurs » qui seraient « les maîtres des autres hommes » (X, p. 314) ou plutôt ne se soucieraient même pas de l'être (XIII, p. 86), « les maîtres de la terre, une nouvelle caste régnante. Naissant d'eux ici et là, le Surhomme » (XI, p. 270). Quitte à « sacrifier le développement de l'humanité », réduite en esclavage, pour « permettre à une espèce supérieure à l'homme d'exister » (XII, p. 274). Mais enfin, objecterons-nous, si vraiment la Volonté de puissance est partout maîtresse, elle suffit à cette tâche, sans que nous nous en mêlions, et pourquoi aurions-nous le devoir de nous en mêler ? De même, que pourrait-on bien ajouter à la gravitation universelle, et pourquoi en rajouter ? Ajoutons vite que Nietzsche ne songe pas à l'Allemagne, pour laquelle il n'éprouve que du dédain (XI, p. 444, etc. ; il préférerait les Juifs et les Slaves) ; dédain qui n'est dépassé que par son mépris pour « la pègre antisémite »

(XI, pp. 225, 228 ; XII, p. 310 ; XIII, pp. 65, 73, etc. ; *Par-delà le bien et le mal*, § 251), pour « l'escroquerie raciale » (XII, p. 205) ; car « le mélange des races » était plus propice à son grand espoir prophétique (XII, p. 55).

2. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 39 : « Nul n'aura la légèreté de tenir pour vraie une doctrine pour la simple raison quelle rend heureux ou vertueux. Une chose peut être vraie en étant éminemment nuisible et dangereuse ; la nature fondamentale de l'être pourrait même impliquer que l'on meure de connaître la vérité toute entière. »

3. Ne nous faisons pas une idée trop schématique de l'homme : il aime aussi se donner des raisons ou plutôt avoir ses rêves, auxquels il tient et il croit ; professer un idéal religieux ou civique lui est une satisfaction platonique et ce rêve peut se suffire. Seulement il nous faut distinguer entre la morale ainsi professée et la morale pratiquée, qui peuvent être fort différentes, sans hypocrisie : la différence n'est même pas perçue. Le christianisme, écrit quelque part Simmel, a offert aux masses, pour la première fois dans l'histoire, un sens achevé de l'existence. Peut-être, mais qu'en est-il résulté dans les conduites ? Les dogmes chrétiens ont-ils assez amplement et quotidiennement modelé les sociétés européennes pour mériter de passer pour leurs racines ? Ont-ils, par exemple, changé quelque chose à l'attitude humaine face à la mort ? Répétons-le, le monde où l'on pense n'est pas le monde où l'on vit.

4. Le philosophe Jules Vuillemin, très lié avec Foucault de qui il a proposé et soutenu l'élection au Collège de France, n'en a pas moins exposé, dans son éloge funèbre, prononcé au Collège en 1984, que la philosophie du défunt consistait à nier ce à quoi on avait toujours cru, à savoir la vérité, la normalité et la moralité.

5. A. Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung der Phänomenologie*, Meisenheim, 1965, p. 101. L'intéressant, cet objet de la curiosité, est une motivation à laquelle on pense trop rarement. C'est pourtant une motivation spécifique et aussi importante qu'une autre ; elle ne se confond avec aucune autre et son rôle dans l'histoire est grand (le peuple romain s'intéressait tant aux jeux du Cirque qu'il en oubliait, prétend Juvénal, la haute politique). La philosophie, les courses du Cirque, le football et la culture en général, c'est intéressant (le plaisir de la musique ou de la poésie étant autre chose, bien que les arts, par d'autres aspects, soient intéressants aussi). Il est loisible de détailler les saveurs du football par opposition au rugby, mais la spécificité de l'intéressant qui les englobe l'un et l'autre n'en subsiste pas moins. C'est parce qu'il est intéressant, et donc passionnant, respectable, élevé, que le football peut servir à des passions politiques, comme la religion peut le faire aussi, tout en restant elle-même et en se dérochant à un réductionnisme. On ne peut pas prétendre, sauf par dandysme, que la guerre ou l'amour sont intéressants, qu'il est intéressant de gagner de l'argent ou de gouverner les peuples : ce sont d'autres passions. On ne peut pas dire non plus qu'assister à la messe soit « intéressant ». Le jeu est encore autre chose, semble-t-il ; les émotions du footballeur ne sont pas celles des spectateurs du match, de même que les émotions du romancier ne sont pas celles de ses lecteurs. Les exploits, la saveur du danger et le goût de « se dépasser soi-même », navigation ou alpinisme, sont encore autre chose. La spécificité de l'intéressant reste entière.

6. On a souvent remarqué que les croisades éthiques contre les scandales de leur époque (l'esclavage, le colonialisme) débute ou se multiplient lorsque ces scandales sont promis à une prochaine abolition ou que les opprimés commencent à

se révolter. Non que les croisés volent au secours de la victoire : mais ils sentent indistinctement que ce sont là des scandales par eux-mêmes et que ces scandales, héritage d'un passé barbare, sont condamnés par l'histoire et indignes « de notre époque ».

7. *DE*, IV, p. 79.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 756.

10. *DE*, III, p. 135.

11. J.-Cl. Passeron, *Itinéraire d'un sociologue : trames, bifurcations, rencontres*, La Découverte, 2008.

12. Comme elle l'est souvent par les politiciens et notamment, me disait Foucault vers 1982, par les socialistes (sous-entendu : « bien qu'un penseur critique tel que lui pût naturellement paraître plus proche de la gauche que des conservateurs »).

13. *DE*, IV, p. 580.

14. *L'Archéologie du savoir*, pp. 171-172 : en rappelant que nos propres présupposés nous restent inconnaissables et incontournables, Foucault hésite : l'archéologie doit-elle en conséquence étudier de préférence le passé le plus lointain ? Mais peut-elle renoncer à se connaître un peu elle-même et à étudier donc le passé immédiat, pour nous définir par notre différence la plus proche ?

15. *DE*, IV, pp. 564 et 680-681, et déjà III, p. 783.

16. Voir surtout *DE*, I, p. 665 et IV, p. 568 ; cf. I, pp. 580 et 613 ; III, p. 266.

17. *DE*, IV, p. 543.

18. *DE*, I, p. 710.

19. *L'Archéologie du savoir*, p. 172.

20. *DE*, IV, p. 449.

21. *DE*, III, p. 266.

22. Sur la notion de problématisation, *DE*, IV, pp. 670 et 612.

23. *DE*, IV, p. 597.

24. *Ibid.*, pp. 575 et 577.

25. *L'Usage des plaisirs*, p. 15.

26. *DE*, IV, p. 160. Cf. IV, p. 779 : « Toutes mes analyses vont contre l'idée de nécessités universelles dans l'existence humaine. Elles soulignent le caractère arbitraire des institutions. »

27. *Ibid.*, pp. 30 et 449.

28. *DE*, IV, pp. 571, 574, 680.

29. *Ibid.*, p. 449.

30. *DE*, IV, p. 676.

31. *L'Usage des plaisirs*, p. 15.

32. *DE*, III, p. 634.

33. *DE*, IV, p. 724.

34. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 2004, p. 5.

35. *DE*, IV, p. 667.

36. En 2007, il convient d'être contre l'Amérique, les OGM (ou l'énergie nucléaire) et la corrida (ou la chasse). En lisant les papiers posthumes de Nietzsche,

il est amusant d'apprendre qu'en 1885 on louait Richard Wagner d'« allier tout ce qu'il y a de bien aujourd'hui : il est antisémite, végétarien et il déteste la vivisection » (*Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI, p. 414).

37. *Confessions*, X, 25, 34.

38. *DE*, I, p. 619.

39. *Éthique*, III, 9, scholie.

40. « Vois Tartuffe : il est gros, il est laid, mais il séduit toute une maisonnée par la seule parole. Le titre de la pièce pourrait être *Tartuffe ou le Psychanalyste* », disait Foucault qui se passionnait pour le *Tartuffe* et allait en voir toutes les mises en scène.

41. Platon, *République*, 440 b et suiv.

42. *DE*, IV, p. 673. Comme dit Peter Brown, dans *L'Essor du christianisme occidental*, trad. Chemla, Seuil, 1997, p. 174, avec les chrétiens le souci de soi devient souci pour les autres, par condescendance (*synkatabasis*) au sens premier de ce mot.

43. *DE*, III, p. 634 ; cf. *DE*, IV, p. 667.

44. *DE*, IV, p. 536.

45. *Ibid.*, pp. 211-213, 261-269, 338-341, 344-346, etc.

46. Comme on pouvait le lire sur la jaquette de l'*Histoire de la folie* en édition originale (je cite de mémoire).

47. J.-Cl. Passeron, *Itinéraire d'un sociologue*, *op. cit.* On lira dans ce livre les pages talentueuses qui font revivre en Foucault le militant et l'« intellectuel spécifique », antithèse d'un « intellectuel générique » tel que Pierre Bourdieu.

48. *DE*, II, p. 446.

49. Comme on peut le faire au tome I de *DE*, pp. 13-64.

X — Foucault et la politique

Le premier principe de son idiosyncrasie — il ne faut pas faire grise mine à l'avenir naissant — lui a fait interpréter finalement son *Histoire de la sexualité* comme une contribution à une nouvelle aurore (1). Ce gros travail avait été mis en chantier à partir d'une idée à contre-courant comme il les aimait (le sexe est plus l'objet d'une obsession culturelle que la cible de cette répression qu'on ne cesse d'accuser) (2) ; puis l'intérêt qu'il s'était découvert pour les philosophies antiques l'avait emporté, il s'était fait l'analyste du « souci de soi » socratique (3) et de l'autoconstitution du sujet ou esthétisation ; et à la fin il s'était dit que, somme toute, les gens pourraient trouver dans ce gros ouvrage une contribution à l'avenir qui naissait au-dessus d'un discours moralisateur agonisant. Ici encore, il se pourrait que le savant en ait éprouvé tacitement quelque satisfaction ; après tout, ce qu'il avait fait là était la tâche normale d'un intellectuel (4).

Il faut et il suffit de citer :

De l'Antiquité au christianisme, on passe d'une morale qui était essentiellement recherche d'une éthique personnelle à une morale comme obéissance à un système de règles. Si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence (5).

Remarquons l'imprécision du verbe *doit* : est-ce une probabilité objective ? Le libre sujet humain ayant horreur du vide, ce vide ne manquera probablement pas de se remplir. Mais n'est-ce pas aussi le rôle, le devoir d'un philosophe (tel qu'il concevait ce rôle) que de d'y contribuer ? Foucault ne vient pas prêcher un ordre moral de son invention, il vient aider un processus spontané.

Le second principe de son idiosyncrasie lui a fait prendre, en 1979, le parti du soulèvement islamiste contre le shah d'Iran. On se souvient

qu'avant la victoire des partisans de Khomeyni cet ayatollah avait trouvé refuge en France, d'où il dirigeait la révolte. Celle-ci avait suscité en France, ou du moins à Vincennes, des enthousiasmes parmi les esprits avancés, tiers-mondistes et ennemis de l'impérialisme. Je peux témoigner, avec d'autres, que Foucault ne partageait pas cette ferveur naïve. Mais il avait personnellement un préjugé favorable pour toute révolte, et il a vu dans celle-ci un soulèvement de libération populaire. Il a voulu se renseigner sur ce point (il suivait l'actualité pour en faire profiter *Libération*), et de plus la forte personnalité de Khomeyni le fascinait.

Il y avait chez lui une ouverture d'esprit à la nouveauté, à l'inconnu ⁽⁶⁾, et une absence sceptique de dogmatisme. L'avenir est imprévisible, inconcevable, et Foucault était sensible à la solennité du devenir ; il a voulu ne pas réduire cet avenir aux idéaux occidentaux, ne pas faire du voile des femmes une *ultima ratio*... Il alla donc voir Khomeyni à Neauphle-le-Château où le gouvernement français lui avait offert l'hospitalité, et au retour il me dit ceci : « Tu comprends qu'on y aille : voilà un homme qui, d'un seul mot prononcé de loin, est capable de jeter des centaines de milliers de protestataires contre les tanks dans les rues de Téhéran. » Il ajouta : « Il m'a parlé de son programme de gouvernement ; s'il prenait le pouvoir, ce serait d'une bêtise à pleurer » (ce disant, Foucault leva de pitié les yeux au ciel). Voilà ce que j'ai vu et entendu.

Il est hors de doute que Foucault a considéré la révolution iranienne comme la lutte de libération d'un peuple. De même, le régime socialiste qu'il avait observé en Pologne était à ses yeux une tyrannie étrangère, imposée par les tanks soviétiques ; « le communisme ne tiendrait pas deux jours sans l'occupation russe », disait-il. Mais il y a plus : Foucault ne partageait sûrement pas l'occidentalocentrisme et la foi en la démocratie et les droits de l'homme, sans oublier l'égalité des sexes, qui sont autant de dogmes pour beaucoup d'entre nous. Peut-être avait-il le sentiment que c'étaient là des conquêtes fragiles qui, comme toutes choses en ce monde, ne dureraient pas indéfiniment. Et surtout il suspendait son jugement : il n'était ni contre ni pour, par antidogmatisme. Il survolait de haut l'histoire universelle.

Du même coup, il se montrait accueillant, par principe, pour les nouveautés que l'histoire ne manquerait pas de faire apparaître. C'était la première fois au monde qu'éclatait un mouvement islamiste et les effets de ce phénomène était encore à peu près inconnus.

Foucault se déclara « impressionné par cette tentative pour ouvrir dans la politique une dimension religieuse ». Alors que la religion était le cadet de ses soucis, il s'interrogeait sur ces Iraniens qui « recherchent, au prix même de leur vie, cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance : une spiritualité politique ». Et il ajouta : « j'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort. »

Essayons d'y voir clair. En principe, son refus de tout dogme, du point de vue de Sirius, ne pouvait donner tort à cette nouvelle invention de l'histoire, mais pas davantage lui donner raison. Il pouvait du moins adopter une position de neutralité bienveillante et, sans devenir positivement partisan de cette spiritualité politique, être compréhensif pour elle et s'incliner devant la solennité du devenir. Mais en fait, au fond de lui-même, il avait été bouleversé par l'héroïsme des foules iraniennes face à la police et à l'armée. C'est pour cela, je crois, qu'il a outrepassé la neutralité et a pris parti pour les révoltés, sans attendre de voir si l'islamisme ne donnerait pas des raisons de s'indigner, dignes de susciter des révoltes ponctuelles. Sans doute aussi a-t-il été intellectuellement tenté de manifester hautement, sur un cas extrême, son recul de principe devant nos « vérités » occidentales. *Nobody is perfect*.

La prise de position de Foucault en faveur de Khomeyni mit en fureur des émigrés iraniens opposés à l'islamisme et à l'obscurantisme, qui vinrent lui casser la figure à la porte de son appartement parisien. Il en fallait davantage pour l'impressionner et il fut plus sensible à des critiques de sa position qui parurent dans la presse française. Je n'ai pas le cœur de m'étendre sur la suite.

Soit, admettons : la solennité du devenir... On me dira : « Cela prouve bien que le scepticisme est faux, puisqu'il est inutile et ne sait pas enseigner à l'homme ce qu'il doit faire ! » Mais où a-t-on vu qu'une philosophie ou une religion, quelle qu'elle soit, sache nous l'enseigner, sinon par une illusion à laquelle nous voulons bien croire parce qu'elle nous convient ? Où a-t-on vu, à moins d'être un prédicant, que le monde est si bien fait que la vérité s'y mesure à son utilité ? Le monde n'est pas mal fait non plus, il n'est pas fait du tout ou du moins pas pour nous. Il nous faut tout décider tous seuls, tout choisir, aucune vérité ne nous descendra du ciel ni du transcendantal.

Foucault a choisi ; peut-être, plus tard, aurait-il choisi autrement. Il demeure que voilà donc Foucault envisageant la possibilité d'un Iran qui « mettrait dans la politique une dimension religieuse ». Or,

indépendamment de l'anecdote, tout cela pose un problème de fond ou plutôt met au jour l'attitude double qui est logiquement celle de tout scepticisme et de tout homme qui n'est pas dupe de lui-même : elle serait suicidaire, si elle n'était double. Car quelle pourrait être la position d'un sceptique devant l'éventualité d'un avenir où des esprits comme le sien n'auraient plus leur place ? Que deviendrait le généalogiste qui admire cet avenir solennel, si ce devenir lui imposait une société où la religion, l'idéologie ou simplement l'inculture rendraient impossible d'être généalogiste ? La généalogie, le scepticisme, la liberté de pensée, ce sont là des luxes d'Occidentaux et d'occidentalisés.

Qu'on se rassure, je ne vais pas faire de l'ordre moral, interdire au penseur sceptique de douter de cette culture qui lui permet d'être sceptique, le sommer de cesser de douter afin de conserver la liberté de le faire. Je voulais simplement rappeler que certaines attitudes peuvent entraîner un dédoublement de personnalité. *Impavidum ferient ruinae...* Pour assister, impavide, à la ruine d'un mode de pensée que l'on partage et pour voir en cette ruine la confirmation de ce qu'on pense, il faut se dédoubler, se placer en esprit hors de son temps et de son corps.

La majorité des philosophies partent de notre monde comme il va et le retrouvent, intact et bien fondé, à leur *happy end*. Mais pour d'autres, dont celle de Nietzsche, il n'y a pas de fin heureuse (7). Pire encore, la vérité et la vie sont deux ennemies, la vérité tenant pour véritable, au prix d'un dédoublement, la possibilité de sa mort. Il est sophistique, nous l'avons vu, de prétendre que la *doctrine* sceptique s'emporte elle-même ; en revanche, le *doctrinaire* en est réduit à donner une entorse à sa doctrine, car il faut bien vivre. Du moins n'utilisera-t-il pas la pensée pour donner à ses choix politiques une valeur de vérité...

Dépersonnaliser la vie intérieure

Mais en même temps, dans cette doctrine qu'il professe à ses dépens, le sceptique peut rechercher une dépersonnalisation, une mort vivante. Cette dépersonnalisation — ce dédoublement — est un exercice de haute voltige spirituelle qui vaut bien une religion ; c'est une tentative (platonique, certes, comme toutes les religions) de devenir pur esprit. C'est une attitude prise face à la relation que nous avons avec le monde, relation que Heidegger appelle *Stimmung* et qui

n'est pas seulement active et cognitive, mais aussi affective, existentielle. La terre de notre mort nous opprime et nous ignore, nous allons avoir la surprise d'entendre l'inflexible Foucault l'en accuser, et un poète l'a fait aussi :

Elle me dit : « Je suis l'impassible théâtre
Que ne peut remuer le pied de ses acteurs (8) »...

En me dédoublant pour dire la vérité, écrit Foucault, « j'abolis toute intériorité en ce dehors qui est si indifférent à ma vie, et si *neutre*, qu'il ne fait point de différence entre ma vie et ma mort (9) ».

Dépersonnalisation que recherche quiconque veut dire vrai à tout prix, pour répliquer à l'indifférence cosmique par une indifférence égale.

Le juste opposera le dédain à l'absence
Et ne répondra plus que par un froid silence
Au silence éternel de la Divinité (10).

Ne donner la parole qu'aux choses, afin de devenir soi-même un fantôme muet. Comme on voit, notre héros n'était pas simple, il n'avait pas le monolithisme des intellectuels politisés de l'après-guerre, simplifiés, en bons militants, pour le bon combat.

C'est la dépersonnalisation qu'ont aussi, sans en avoir toujours conscience, l'ethnologue qui postule l'égale dignité de toutes les cultures (11) ou l'historien prêt à plaider, s'il le faut, contre les causes qui lui sont le plus chères. Comment était venue à Michel Foucault cette volonté de dire vrai ? Tout ce que je sais de son évolution intellectuelle est ceci : vers ses vingt ans, en ces années 1945, m'a-t-il dit expressément, il avait commencé, comme tant d'autres, par estimer que le marxisme, à prendre les choses en gros, était une évidence de bon sens, et il s'était inscrit au Parti. Il a donc appartenu à cette génération de jeunes Français qui se sont donné une pensée personnelle en s'élevant au-dessus de leurs théories marxistes de jeunesse, ce qui leur avait donné de l'avance : ils s'élevaient à partir de ce tremplin théorique au lieu de partir du ras du sol.

Dès le début des années 50, Foucault s'était tacitement éloigné du marxisme ; il se montrait acerbe contre le Parti dans notre quatuor d'étudiants communistes (Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Jean

Molino, l'auteur de ces lignes) (12) qui l'entourait rue d'Ulm vers 1954. Dans le milieu plutôt sage de la rue d'Ulm, la fréquentation de Foucault comportait pour nous une leçon : outre l'intelligence de ses propos, nous avions la chance de voir de près quelqu'un qui « n'était pas comme tout le monde ». Philosophiquement, ce qui s'était mis à l'intriguer était l'omniprésence d'un fondement transcendant dans toutes les doctrines ; je me souviens de cette conclusion de cours à l'École normale : « L'argument ontologique de l'existence de Dieu sert en réalité de fondement théologique à l'essence du monde. » Puis, vers 1953, le grand virage fut la lecture de Nietzsche, entendu comme contestataire de la notion de vérité adéquate : la voilà, la dernière et la plus grande des transcendances.

Sociologiquement parlant, Foucault était au départ un professeur devenu rapidement célèbre par le succès de ses livres et universitairement inclassable (13). Il avait pied dans les trois foyers de l'intelligence en France, l'Université et les milieux du journalisme et de l'édition. Devenu un intellectuel reconnu, il n'entretenait plus de relations que dans les milieux du journalisme, de l'édition et avec certains acteurs politiques (14). Tout en continuant à exercer son métier d'enseignant avec beaucoup de conscience ; jeune professeur dans une université de province, il n'avait jamais manqué à un seul de ses cours, et ses leçons au Collège de France était la grande affaire de ses semaines. Conscience professionnelle et effort sacrificiel sur soi-même dont il était fier par amoralisme : il y reconnaissait une puissance sur lui-même et un mouvement ascendant de son énergie.

Fut-il un écrivain par vocation ? Il m'a raconté qu'adolescent il n'avait pas projeté de devenir un faiseur de livres et qu'il avait songé à d'autres genres de vie. Il ne pouvait pas prévoir qu'écrire deviendrait un jour sa raison de vivre. Toutefois il n'a jamais cessé de s'intéresser à l'actualité et il aurait voulu avoir une vraie influence intellectuelle (qu'il n'avait guère) (15), être une éminence grise de l'édition, mais sans arborer le titre prosaïque de directeur de collection, et même avoir quelque influence politique (16). On ne saurait l'en blâmer ; il aurait peut-être été un meilleur conseiller politique que d'autres. Foucault était un guerrier, il voulait conquérir un morceau du monde physique ou moral, petit ou grand.

Ambition séculière ou pas, il demeure que ce qui était devenu sa passion, sa vie intérieure, se trouve consigné en des livres, cependant que cette vie devenait ce qu'en faisaient ces livres ; il se construisait lui-même en les construisant. Ce qu'il avait déjà écrit ne comptait plus

pour lui, car il lui fallait continuer une tâche sans fin.

Ne revenez donc pas sans cesse à des choses que j'ai dites autrefois ! Quand je les prononce, elles sont déjà oubliées. Tout ce que j'ai dit dans le passé est absolument sans importance. On écrit quelque chose quand on l'a déjà fortement usé dans sa tête ; la pensée exsangue, on l'écrit, voilà. Ce que j'ai écrit ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse, c'est ce que je pourrais écrire et ce que je pourrais faire (17).

Un jour, loin de la France, à Toronto, il confessait ceci : « J'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant. » On le sait bien, le créateur est créé par son œuvre et pense tout ce qu'elle pense, mais c'est encore trop peu dire : le salut réside dans la mort de l'homme par l'écriture, laquelle le dépersonnalise, et dans une perpétuelle fuite en avant.

Je sais que le savoir a le pouvoir de nous transformer, que la vérité n'est pas seulement une manière de déchiffrer le monde [...], mais que, si je connais la vérité, alors je serai transformé. Et peut-être sauvé. Ou alors je mourrai, mais je crois, de toute façon, que c'est la même chose pour moi (18).

Le travailleur se dépersonnalise en son œuvre anonyme ; il écrit « pour n'avoir plus de visage (19) », « pour se déprendre de soi-même » en une « modification lente et ardue par souci constant de la vérité ». Oui, on a bien lu : de la vérité ; « ce travail de modification de sa propre pensée et de celle des autres me paraît être la raison d'être des intellectuels (20) ». Pour abolir son individualité, son eccéité, et atteindre un état d'indifférence, d'illimitation et d'indépendance au regard de toutes choses qui est une mort vivante.

Ce que Flaubert, ce schopenhauerien sans le savoir, appelait objectivité (21). Quand la personne devient discours (22), la personne n'existe plus ; pour citer ce René Char (23) que Foucault savait par cœur, l'homme est « poncé jusqu'à l'invisible ». Foucault a eu une vie d'écrivain, mais c'était un de ces passionnés qui s'identifient moins à leur œuvre qu'à l'acte d'écrire ou de peindre (avec l'âge, il en sort parfois des graphomanes, dont Sartre et Picasso, ajoutons Proust).

C'est pour cela [...] que j'ai travaillé comme un malade toute ma vie. Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais, parce que mon problème est ma propre transformation. [...] Cette transformation de soi par son propre savoir est, je crois, quelque chose d'assez proche de l'expérience esthétique. Pourquoi un peintre travaillerait-il s'il n'est pas transformé par sa peinture (24) ?

Le philosophe ou historien Foucault identifie ici son cas à celui d'un artiste, d'un peintre. Son auto-observation lui avait montré qu'il touchait par son travail au point où, bien qu'inégales en dignité, les activités intellectuelles les plus prosaïques et humbles ne se distinguent pas de la création littéraire et artistique. C'est une espèce de religion, vous dis-je. Foucault s'y était converti lorsqu'il était élève rue d'Ulm, et l'occasion de sa conversion fut la lecture de Maurice Blanchot, ce qui n'était guère prévisible ; « en ce temps-là, j'admirais Blanchot plus que tout, je voulais faire comme lui », m'a-t-il raconté. Fréquente chez ceux qui cultivent les arts et lettres (Flaubert ou Mallarmé, pour ne citer que deux grands ancêtres), elle est plus rare chez les *scholars*, sauf chez quelques philosophes.

Toute activité de l'esprit qui a sa fin en elle-même (aurait-elle ensuite des applications, agirait-elle sur l'opinion, par exemple) fait accéder à la fois à une impersonnalité, où disparaît le moi du chercheur ou de l'écrivain, et à la naissance d'un moi sans qualités, sans attributs, sans visage, qui n'est ni immortel ni éternel (dans ces moments-là, on ne pense guère à soi), mais étranger au temps, situé hors du temps. Durant tout le temps où on est absorbé dans son travail, on oublie la mort réelle : on n'est pas éternel ni certes inoubliable et immortel, mais on est dépersonnalisé, réifié en un texte anonyme. C'est comme si l'artiste ou le chercheur était déjà mort, et c'est en ce sens que Foucault écrit : « Je serai transformé, sauvé ou peut-être mort. » Oui, mort, car, pour ce nietzschéen, il n'y avait pas de salut possible, on n'avait le choix qu'entre le néant et le chaos, où l'on est vivant. Cesser de changer, vouloir échapper à une réalité extérieure et intérieure qui est définitivement chaotique, c'est vivre comme un mort.

1. Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst : die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Suhrkamp, 1991

2. Voir par exemple *DE*, III, p. 570.

3. Rappelons d'un mot que, loin d'être un narcissisme ou un dandysme, le souci de soi consiste à s'occuper de soi-même pour se fonder en liberté par la maîtrise de soi (*DE*, IV, p. 729).

4. *DE*, III, p. 594 : l'intellectuel n'a pas pour rôle de « dire des vérités prophétiques pour l'avenir », mais de « faire saisir aux gens ce qui est en train de se passer, dans les domaines où l'intellectuel peut être compétent ».

5. *DE*, IV, pp. 731-732 ; voir (*DE*, IV, pp. 409-410) un survol historique du souci de soi à travers le paganisme et le christianisme, où Foucault fait aussi allusion au héros de la Renaissance selon Burkhardt.

6. Sur cette ouverture à la nouveauté, voir un article qu'avant la victoire de Khomeyni Foucault a publié dans le *Nouvel Observateur* en octobre 1978 : l'idée de gouvernement islamique « m'a impressionné dans son effort pour politiser, en réponse à des problèmes actuels, des structures indissociablement sociales et religieuses ». Article reproduit dans *DE*, III, p. 688, et dans *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours* (M. Arkoun éd.), Albin Michel, 2006, p. 972.

7. Reste, pour Nietzsche, à vouloir la vie quand même, à la vouloir telle qu'elle est et même à vouloir son éternel retour à l'identique.

8. Alfred de Vigny, « La maison du berger », *Les Destinées*.

9. *DE*, I, p. 695.

10. Alfred de Vigny, « Le Mont des oliviers », *Les Destinées*.

11. Il y a une quarantaine d'années, une discussion opposa sur ce point Roger Caillois à Claude Lévi-Strauss ; un ethnologue, disait le premier, doit privilégier la culture qui lui permet d'être ethnologue. Comme on sait, la question est de savoir si la pensée « occidentale », son rationalisme, sa curiosité pour la pensée des autres, n'est qu'un épisode historique, un accident, ou si c'est la destinée, ou la destination souhaitable, de toute l'humanité. La question tourmentait Husserl, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, dans *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*.

12. Foucault est né en 1926, nous étions nés en 1930, mais nous étions encore étudiants, tandis que Foucault, rue d'Ulm, était un de nos enseignants ; comme Althusser, c'était un « caïman ».

13. Et, réciproquement, « juger universitairement de quelqu'un » (Lacan ou Barthes) n'était pas un compliment dans la bouche de Foucault. C'est la continuation de la petite guerre entre l'Université et les essayistes, qui commence avec Taine contre les héritiers de Victor Cousin, se continue avec la *Revue Blanche* et Péguy contre Brunetière et Lanson, culmine vers 1900 dans la guerre autour de Baudelaire ; nous avons connu de même une bataille autour de Barthes. Foucault fut légitimé universitairement grâce à l'estime que lui manifestèrent et l'appui que lui prêtèrent le sévère Canguilhem dans l'Université et l'âpre Vuillemin au Collège de France. Ceux-ci n'approuvaient pas le moins du monde la négation de l'universel, du rationnel et du normal par Foucault, mais respectaient son intelligence. Toutefois, Canguilhem le disait poète plutôt qu'historien ou que philosophe. Une illustration en est le récit, par W. Clark, de la soutenance de la thèse de Foucault en Sorbonne, en 1961, dans *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, I (Chr. Jacob éd.), Albin Michel, 2007, pp. 91-92 et 95-97. En outre, une affinité de tempérament jouait : Canguilhem et Vuillemin s'étaient illustrés dans la Résistance. Au témoignage de Daniel Defert, Foucault, sur son lit de mort, disait : « Dites à Canguilhem de venir, lui sait mourir. » Le courage est une patrie commune.

14. Autant que je sache, il n'était lié à aucun groupe gay militant. On n'a pas manqué de dire qu'il avait fait élire Roland Barthes au Collège de France par solidarité gay ; ce n'est qu'un cancan : ses raisons, que je connais et ne partageais pas, n'étaient pas celles-là.

15. Il n'avait pas, de son vivant, d'influence profonde, mais un très grand succès, dû à l'originalité de son style qui avait fait un best-seller d'un ouvrage aussi difficile que *Les Mots et les Choses*. Une mienne amie, s'adressant au début de l'année scolaire à la classe de philosophie d'un lycée, lit à ses jeunes élèves une page de Sartre, une de Lévi-Strauss et une de Foucault ; seule la page de Foucault, par son écriture plus que par ses obscures paroles, les a plongés dans un silence médusé. Le succès que rencontraient ses cours au Collège de France (la salle était si remplie que des auditeurs s'asseyaient par terre, dans les allées, ou suivaient le cours sur un écran installé dans une autre salle) tenait plus à la musique de son style qu'au contenu de ses paroles.

16. Il avait des liens très étroits avec le quotidien *Libération*. Il était en rapport avec le syndicat CFDT et son secrétaire Edmond Maire. Il était lié avec Simone Signoret et Yves Montand, devenus des opposants à la politique intérieure soviétique. En 1981, il ne décolerait pas contre l'arrivée des socialistes au pouvoir ; je suppose, sans en être sûr, qu'il préférerait Rocard à Mitterrand. À sa mort, Foucault préparait une critique du socialisme français (il y avait une pile de livres sur la question au chevet de son lit) ; le parti socialiste, selon lui, n'avait jamais eu de politique proprement dite.

17. *DE*, II, p. 304 ; I, p. 574.

18. *DE*, IV, p. 535.

19. *L'Archéologie du savoir*, p. 28.

20. *DE*, IV, p. 675.

21. C'est ce qu'il a peint dans *L'Éducation sentimentale*, dont le réalisme très métaphysique est celui de la vie comme ne cessant de se défaire ; c'est le roman, disait Albert Thibaudet, d'un monde tel qu'il serait si la Volonté n'existait pas. D'où « le défilement continu, monotone, morne, indéfini de ses pages », comme dit si bien Proust, où « les choses ont autant de vie que les hommes » (d'où la « manie de la description perpétuelle » dont Barbey d'Aurevilly faisait un grief à Flaubert). Et comme Frédéric Moreau est non moins aboulique, le roman et son héros sont mutuellement « en miroir » ; là est la clé de ce chef-d'œuvre que les uns trouvent poussif et dont les autres sont fanatiques. Le roman est un manifeste de ce *contemptus mundi*, de ce dédain des choses de ce monde, que pratique plus d'une religion ; quitter le monde, c'est se dépersonnaliser : la religion de Flaubert n'est pas celle de l'art, mais de l'« objectivité », l'art n'étant qu'un moyen (pour Foucault, le moyen était l'érudition ; pour René Char, c'était la poésie). D'où aussi le souci maniaque de Flaubert pour une inutile « documentation » (l'heure exacte du train pour Auxerre !). Mais je ne veux pas fermer cette parenthèse sans avoir cité le beau livre de Jean Borie, *Frédéric et les amis des hommes : présentation de L'Éducation sentimentale*, Grasset, 1995.

22. Voir la première page de *L'Ordre du discours*.

23. Dans le poème « Allégeance » et ailleurs : le poète (lui-même différent de l'être humain qu'il investit momentanément) disparaît dans son poème « comme une épave heureuse » : vers que précisément Foucault cite dans *L'Ordre du discours*, p. 9, sans nommer l'auteur (ce qui est sa façon de lui rendre hommage, de le présumer

connu de tous). Nombreuses autres citations de Char, non nommé : « Jadis l'herbe était bonne au fou et hostile au bourreau », dans *l'Histoire de la folie*, Gallimard, coll. Tel, p. 320 ; autres citations dans *DE*, I, pp. 164, 167 (en haut et en bas de la page) et 197 ; dans *Les Mots et les Choses*, p. 35 (les clartés de l'herbe) ; dans *Histoire de la folie*, p. 95 (le mot rarissime *allégir*), pp. 320, 549, cf. p. 546 (Char a écrit au contraire : « sa solitaire vraisemblance »). Et l'épigraphe dans *DE*, I, p. 65, ainsi que la citation de Char sur la quatrième de couverture de *l'Histoire de la sexualité*. On a vu plus haut que le mot « intransitif », dont il fait un terme technique, est emprunté à *Partage formel*.

24. *DE*, IV, p. 536. Cf. IV, p. 675 et IV, p. 42.

XI — Portrait du samouraï

Ce gauchiste prétendu, qui n'était ni freudien, ni marxiste, ni socialiste, ni progressiste, ni tiers-mondiste, ni heideggérien, qui ne lisait ni Bourdieu ni *Le Figaro*, qui n'était ni « nietzschéen de gauche » (comme d'aucuns), ni d'ailleurs de droite, a été l'inactuel, l'intempestif de son époque, pour reprendre à juste titre un terme nietzschéen. Par là, il était non-conformiste, ce qui semblait suffisant pour le classer à gauche. Et pourtant, de son côté, lorsqu'il était professeur à Vincennes, aux lendemains de 1968, il tenait — en son for intérieur — les maoïstes et les groupes gauchistes pour des phénomènes sympathiques, voire utiles, car agités, mais aussi pour des phénomènes subalternes. Quant à eux, ils le trouvaient imprévisible. Mais il était rusé. Préférant tomber à gauche, il se gardait de dissiper l'équivoque, la nuance, qui séparait son intempestivité du gauchisme de ses admirateurs. Car c'était seulement parmi des militants de gauche et avec *Libération* qu'il pouvait trouver des camarades pour ses luttes ponctuelles.

Je m'empresse d'ajouter qu'en revanche il était très entier et n'était pas homme à faire des concessions à quelque opinion que ce fût, dans les intérêts de sa carrière littéraire. Chaque écrivain gère ses intérêts de carrière plus ou moins visiblement, plus ou moins adroitement, plus ou moins âprement. Lui ne négligeait pas les siens et y mettait de la diplomatie, mais ses vérités n'étaient pas négociables. Il vivait avant tout pour ses livres et ses idées. Une confiance dont il m'accablait périodiquement était son chagrin de ne pouvoir publier assez rapidement ses cours. Ceux qui, après sa mort, ont édité de façon exemplaire ses *Cours* et ses *Dits et Écrits* ont comblé ses vœux posthumes.

À droite, on a toujours subodoré en Foucault l'ennemi public, en quoi on ne se trompait pas, car, loin de dénoncer le monde moderne avec son pain, son cirque et son virtuel, il mettait au jour, sans en faire la satire, la fable du monde en toute son envergure. Comment ne l'approuverais-je pas, puisque le paisible métier d'historien est de le faire ? Cette lucidité intemporelle distingue les intempestifs comme lui des antimodernes qui ne l'aimaient guère (Jean Baudrillard était un

antimoderne, me semble-t-il).

À la grande satisfaction des historiens, Foucault était prêt à creuser jusqu'aux différences radicales partout et à toute époque. Or, du même coup, il faisait constater chaque fois que les prétendues racines n'étaient enracinées dans rien. Tout le monde ou presque le subodore plus ou moins, mais en général on l'oublie afin de vivre en paix, ou bien on n'y repense qu'à sa table de travail. Foucault, lui, ne l'oubliait jamais et, tout en voyant le monde du point de vue de Sirius, il le voyait aussi comme un champ de bataille potentiel, maintenant que ce monde, tant ancien que moderne, avait perdu à ses yeux toute légitimité. Il travaillait beaucoup et ne vivait pas en un état permanent d'indignation ni de fièvre militante, mais il se tenait informé et il lançait à l'occasion un coup de main ponctuel contre un abus intolérable.

Parmi les innovations du début de son septennat, Giscard d'Estaing imagina d'inviter une poignée de grands esprits, dont Mme de Romilly, à déjeuner avec lui à l'Élysée ; Foucault répondit qu'il irait, à la condition de pouvoir interroger le Président sur le procès dit du pull-over rouge, où un coupable qui ne l'était peut-être pas fut condamné à mort et guillotiné, Giscard ayant refusé sa grâce. Foucault n'alla pas à l'Élysée.

Si l'on cherche à cerner un type d'humanité, il y avait chez Foucault ce « renoncement sceptique à trouver un sens au monde » dont parle Max Weber, qui y voyait avec quelque exagération une attitude « commune à toutes les couches intellectuelles de tous les temps (1) ». Il est impossible de savoir ce qu'Homère, Euripide, Shakespeare, Tchekhov ou Max Weber lui-même pensaient de leurs propres héros (2). On retrouvait dans la fréquentation de Foucault — du moins quand on était de ses amis (mieux valait n'être pas de ses ennemis, car il était redoutable contre ceux qui voulaient contre lui penser plus haut que la peau de leur crâne ou qui estimaient que la rigueur de leur pensée aurait dû leur valoir plus qu'à lui la célébrité) —, on retrouvait, dis-je, cette attitude attentive et qui ne jugeait pas : exposer dans ses livres les doctrines les plus bizarres sans un mot de jugement ; accueillir, avec la sympathie admirative d'un naturaliste pour l'inventivité de la Nature, toute la diversité humaine avec ses excentricités, ses lubies, ses ridicules, ses excès, ses poussées de mégalomanie, ne pas en pleurer, ne pas se moquer.

Je surprends un jour un de ses incessants échanges téléphoniques avec *Libération*. Il venait de rencontrer une femme puissante et

détestée à gauche, Marie-France Garaud, conseillère de l'Élysée. « Mais non ! », protestait-il à la grande surprise de son interlocuteur, « elle a moins une personnalité politicienne qu'une personnalité littéraire ! ». Ayant raccroché, se tournant vers moi et rêvant sans doute à son enfance : « Hélas, demain, j'ai mon cours au Collège. Sans cela, songe que j'aurais pu passer l'après-midi sur les genoux de Marie-France Garaud ! » J'appelle cela de l'humanisme ou je ne m'y connais pas.

Telle était la règle tacite de la vie de salon qu'il avait instituée dans son appartement impeccablement tenu de la rue de Vaugirard. On ne cancanait pas en ces soirées ponctuées de ses énormes éclats de rire humoristiques et où le malheureux Hervé Guibert, qui était déjà un écrivain reconnu et ne se savait pas encore promis à une mort prochaine, se montrait charmant, sans pointes acides. Foucault, qui n'avait pas de groupies ni de fans, était amical, loyal et généreux envers ceux qui ne le jalousaient pas et se conduisaient avec lui en amis et en égaux. Ajoutons que l'acier de son ego ne recelait pas de ces bulles de petites vanités qu'on trouve quelquefois chez les plus grands, qui font grincer les dents de ceux qui sont vaniteux et laissent indifférents ceux qui ne le sont pas. Dans ce salon égalitaire, policé et non conventionnel, on jouissait en paix de la liberté d'être soi-même. J'y avais mes entrées, quels que fussent les hôtes du soir, car Foucault m'avait décerné le titre d'homosexuel d'honneur, non sans un léger reproche : « Un homme comme toi, ouvert, instruit, aller préférer les femmes ! »

J'eus pourtant, un matin, la preuve de sa propre largeur d'esprit. Durant mes périodes d'enseignement au Collège de France, Foucault me donnait généreusement le couvert à sa table et l'hospitalité dans un studio qui prolongeait son appartement ; lui et moi ressuscitions en petit l'antique monde des copains de la rue d'Ulm et nous nous appelions par nos surnoms de l'époque : il était « le Fouks », le Renard. Par ailleurs, détail dont on verra bientôt la portée, le lecteur connaît la lettre émouvante et insensée que Nietzsche, dans les ultimes années de sa folie, écrivit à Cosima von Bülow, devenue Cosima Wagner : « Ariane, je t'aime », lettre qu'il signa du nom de Dionysos, car il pensait être la réincarnation de ce dieu (3). Cosima von Bülow, le dernier et le grand amour de Nietzsche !

Or, un matin, à l'heure du petit-déjeuner, je suis réveillé par des sons qui venaient de la pièce voisine, où tintaient des petites cuillères et où conversaient gaiement deux voix, celle de Foucault et une

fraîche voix féminine. Étonné, embarrassé, je frappe à la porte, tousse, entre et aperçois un couple au lever du lit ; c'était Foucault avec une jeune beauté au visage intelligent. L'une et l'autre étaient vêtus de la même manière, du somptueux kimono (ou plutôt du yukata) que Foucault avait rapporté de Tokyo en deux exemplaires. Je suis prié de m'asseoir, une aimable conversation se déroule, puis l'inconnue, qui parlait un français sans accent, prend congé. À peine la porte d'entrée était-elle refermée que Foucault, fier comme un paon de sa transgression, se tourne vers moi et me dit : « Nous avons passé la nuit ensemble. Je l'ai embrassée sur la bouche ! » Puis il m'apprit qu'ils avaient même songé à se marier, mais à condition que Foucault pût prendre le nom de sa femme : « Je me serais appelé Michel von Bülow ! » Le code civil allemand y fit obstacle et on devine le regret qu'un nietzschéen dut en avoir.

D'autres ont parlé, mieux que je ne saurais le faire, de l'autre côté de ce grand seigneur élégant, sec comme une pierre à fusil, dont le courage a été plusieurs fois prouvé (sur une plage tunisienne, un jour, il s'est précipité dans un cabaret en feu pour en sauver l'exploitant, au risque d'être victime de l'explosion de la bouteille à gaz). Ordinairement les intellectuels n'ont pas peur du danger, ils ont peur de la bagarre, disait mon défunt copain Georges Ville, officier au Deuxième Bureau, dont Foucault, rue d'Ulm, fut quelque temps l'amoureux platonique (« Avec son humour mélancolique, ce qu'il a dû souffrir pour être aussi beau ! », me confiait-il). Foucault n'avait pas peur de la bagarre et stipulait qu'« il n'est de courage que physique » ; le courage, c'est un corps courageux. Ce qui nous enseigne à rectifier les dénominations. On n'exploite pas le travail ouvrier, on exploite des corps ; on ne forme pas des civils à la discipline militaire, on dresse, on habitue leurs corps pour avoir du pouvoir sur ces corps ; le système carcéral emprisonne des corps.

Cet ami des maudits avait l'alacrité d'un ancien écorché vif, victime d'un préjugé sexuel, qui, grâce à sa fierté, avait pris le parti d'être lui-même contre ses oppresseurs. Honteux d'avoir été, adolescent, la victime soumise de son entourage, me disait-il vers 1954 en s'arrachant les mots.

En ces temps lointains, à l'École normale peuplée de trois cents jeunes hommes, l'homosexualité était invisible et frappée d'un interdit total ; seul Foucault osa laisser entrevoir sa vérité, en fin de séjour, à une poignée de disciples et admirateurs ⁽⁴⁾ C'était alors un homme jeune, installé avec une amertume agressive dans sa différence et son

mépris des autres et de lui-même ; il avait si bien intériorisé l'exclusion qu'un jour de 1954 il m'a parlé amèrement de « la grande comédie hystérique » qu'était l'homosexualité, pensait-il alors. Son malaise éclatait quelquefois en séances de ricanements vengeurs devant le spectacle des hétéros, ses oppresseurs tranquilles. Le parti communiste n'était pas le dernier à pratiquer l'exclusion, et certain scandale interne à notre cellule, en ces années 1954, nous a révélé quelles souffrances causait ce préjugé à plusieurs de nos camarades.

Au risque de tomber dans l'anecdotique, voici un souvenir minuscule qui montre où en était le tabou en 1954. Quand Foucault apprit que notre quatuor de normaliens s'était plutôt bien comporté lors du drame que je viens de dire, il décida, non pas de « sortir du placard » à proprement parler, mais de nous ouvrir les yeux de force. Cocteau, qui était alors « compagnon de route » du parti communiste, venait d'être élu à l'Académie française et nous ironisions sur l'article élogieux que *L'Humanité* avait publié à cette occasion. Passant sans transition de ce journal à Cocteau lui-même, Foucault proféra subitement : « *Elle* est complètement *folle*. On lui a demandé : "Où passerez-vous vos vacances cet été, Maître ?" Et *elle* a répondu coquettement : "Je ne quitterai pas Paris : j'aurai des essayages." » Un frisson me parcourut l'échine, car c'était la première fois que j'entendais de mes oreilles ce *elle* qui était un féminin de la langue secrète de l'enfer et qui nous imposait de ne plus ignorer l'existence de maudits parmi nous ; cette *folle* n'était pas non plus le féminin de « fou », mais un terme technique dans cette société secrète dont Foucault ne se cachait plus d'être un initié ; la société cancanière dont parle *Sodome et Gomorrhe*.

Lorsque j'ai retrouvé Foucault vingt ans plus tard, au Collège de France, il ne ricanait plus ni ne cancanait, il n'avait plus rien d'hystérique, il était devenu « un brave pédé sans problème », selon ses propres termes. Dans sa jeunesse, me racontait-il, il avait commencé par traverser une période de drague à tout-va, comme le voulait la mode. « Avec combien de femmes as-tu couché dans ta vie ? me demanda-t-il. Moi, quand j'ai commencé, j'ai couché avec deux cents hommes au cours de la première année. » Un témoin m'assure que le chiffre est un peu exagéré, comme le sont ceux qu'on trouve dans l'Ancien Testament. Ensuite une liaison passionnée et douloureuse (5) avait beaucoup compté pour lui, puis vint l'amour durable, les décennies de compagnonnage avec Daniel Defert à qui le liait une affection mutuelle et profonde.

Toutefois, m'a-t-il raconté aussi, sa grande passion, durant ses années de jeune lycéen, n'avait pas été les débuts de son homosexualité, mais d'avaloir toutes les drogues qu'il pouvait dénicher chez son chirurgien de père, afin de constater combien celles-ci modifiaient la pensée et qu'il y avait plusieurs pensées possibles. « Maman, qu'est-ce cela pense, un poisson ? », demanda-t-il un jour à sa mère devant un bocal où nageaient des poissons rouges (6). La pensée d'un poisson, les drogues, la drogue, la folie, tout cela prouvait que notre façon normale de penser n'était pas la seule possible. Ainsi débutent des vocations philosophiques.

Quant à l'homosexualité et à ses souffrances, elles ont évidemment « influencé » et peut-être même façonné en lui une sensibilité particulière qui informera sa recherche et en déterminera certains objets. Comme me le dit Didier Éribon, il avait tôt éprouvé, dans sa propre vie, que la psychiatrie ou la psychanalyse étaient aussi des technologies de pouvoir. Plus tard il devait découvrir que le discours moderne du « sexe » faisaient de l'homosexualité une composante capitale de l'identité de l'individu ; identité dont ce dernier devait convenir et qu'il ne pouvait qu'avouer, puisque la science avait parlé et que son savoir avait pouvoir sur la « vraie » identité de chacun. Aussi une bonne partie de son énergie intellectuelle a-t-elle été employée à combattre la normativité imposée par le savoir du « sexe » et à résister aux effets de pouvoir qu'induit ce discours de vérité.

Foucault avait conservé le goût de la drogue, opium, LSD, mais seulement en des épisodes contrôlés et séparés par plusieurs mois, car le goût d'écrire, de travailler et le plaisir qu'il avait à enseigner suffisaient à empêcher tout débordement. Une fois terminés les cours qu'il donnait chaque année à Berkeley (il se plaisait aux États-Unis, il aimait ce pays), il s'accordait un voyage au LSD (qui, une fois, a failli mal finir pour lui) et une virée dans un sauna gay du ghetto homosexuel de San Francisco, où il se montrait moins sadique que certains l'ont supposé *a priori*. C'est de cela qu'il est mort. On pouvait voir, épinglée dans son bureau au Collège de France, une affiche publicitaire vantant ce sauna, affiche que, déjà malade, il n'avait pas ôtée.

Il n'avait pas peur de la mort, il le disait à ses amis lorsque la conversation en revenait au suicide (7) (en bon samouraï, il portait les deux sabres dont le plus court sert à se donner la mort), et les faits ont prouvé qu'il ne se vantait pas. Les tout derniers mois de sa vie, il travaillait à écrire et récrire ses deux livres sur l'amour antique, à

liquider cette dette envers lui-même. Il me faisait quelquefois vérifier une de ses traductions et il se plaignait d'une toux tenace et d'une légère fièvre incessante ; par courtoisie, il me faisait demander des conseils à ma femme qui est médecin et qui n'en pouvait mais. « Tes médecins vont sûrement croire que tu as le sida », lui dis-je par plaisanterie (les taquineries mutuelles sur la différence de nos goûts amoureux étaient un des rituels de l'amitié). « C'est précisément ce qu'ils pensent, me répondit-il en souriant, et je l'ai bien compris aux questions qu'ils m'ont posées. » Mon lecteur aura peine à croire qu'en ce mois de février 1984 une fièvre et une toux ne donnaient de soupçons à personne ; le sida était encore un fléau si lointain et ignoré qu'il en devenait légendaire et peut-être imaginaire (8).

« Au fait, lui demandai-je par simple curiosité, ça existe réellement, le sida, ou c'est une légende moralisatrice ? » — « Eh bien, écoute, me répondit-il après une seconde de réflexion, j'ai étudié la question, j'ai lu pas mal de choses là-dessus : oui, ça existe, ce n'est pas une légende. Les médecins américains ont étudié cela de près. » Et il me donna des détails techniques, en deux ou trois phrases. « Après tout, me dis-je, il est historien de la médecine. » Des entrefilets d'origine américaine sur le « cancer des homosexuels » paraissaient alors dans les journaux, où la réalité de ce fléau était mise en doute.

Rétrospectivement, son sang-froid lors de ma sotte question me coupe le souffle ; lui-même a dû prévoir qu'il en serait ainsi un jour, méditer la réponse qu'il m'avait faite et compter sur ma mémoire (9). Désormais était installée en moi une inquiétude refoulée qui se traduisait en grinçantes plaisanteries à répétition sur la santé de Foucault et qui finit par éclater en une hallucination (10) le jour même de sa mort, lundi 25 juin 1984, quelques heures avant le téléphonage d'un autre ami, le japonisant Maurice Pinguet qui m'apprenait la chose de Tokyo, où la radio venait d'annoncer la nouvelle.

Telles furent donc la vie et la mort de ce redresseur de torts, de ce réformateur toujours sur la brèche, ni utopiste ni nihiliste, ni conservateur ni révolutionnaire. Oserai-je parler de son bon sens ? Sa philosophie de l'entendement était aux antipodes de la Raison dans l'Histoire. Mais parlons aussi de l'acuité de son regard qui apercevait impitoyablement, à travers les essences, l'arbitraire des singularités. Ce personnage élégant, pétri de sang-froid et de clarté, était courageux, inflexible, coupant plutôt qu'ironique (l'ironie, cette voix de fausset...). Il n'ignorait rien des hostilités et des jalousies qu'il suscitait autour de lui, c'était un psychologue lucide des médiocrités.

Il déployait sans se gêner la force de son ego, mais, en vertu du même principe, il se refusait à la fausseté psychologique envers lui-même : il péchait courageusement (*pecca fortiter*, disait Luther) et se l'avouait fortement. Quand il s'était mal conduit (11), il ne se le cachait pas (la morale existait pour lui, il lui importait de ne pas être un salaud à ses propres yeux) ; pour être au clair avec sa conscience, il éprouvait le besoin d'en faire l'aveu à un ami de confiance (qu'il savait ou supposait être au courant de tous les potins et cancans de notre milieu).

Par ailleurs, il n'en était pas moins sensible, susceptible de passion amoureuse, non dépourvu de vie intérieure, ayant ses petitessses et ses phobies, comme tout le monde, ses ruses, ses largesses aussi, ayant fait preuve d'affections dévouées et d'amitiés solides ou passionnées. C'était un interlocuteur rapide dont la présence s'imposait sans peser. Courtois et avenant avec chacun, il ne pontifiait pas et n'était pas condescendant. Ceux — et celles — qui ont travaillé pour lui disent qu'il leur parlait d'égal à égal, non sans gentillesse. « Je m'entends bien avec ma secrétaire : en voiture, lorsque nous dévisageons les passants, elle et moi aimons les mêmes hommes. » Cet égalitarisme quotidien allait de soi, car Foucault était toujours lui-même, modelé de l'intérieur, au-delà des diverses attitudes convenues qui sont propres aux différents milieux, ce qui ne laissait pas d'embarrasser des interlocuteurs qui se demandaient à qui ils avaient affaire.

Foucault n'écoutait guère de musique, mais aimait beaucoup la peinture (son goût pour Manet est connu), et il avait des choix tranchés en littérature. Vers 1955, selon lui, il existait deux camps littéraires dont l'un, tenu pour négligeable, comprenait Brecht, Sartre ou Saint-John Perse, et dont l'autre, le seul bon, comptait des critiques ou créateurs tels que Beckett, Blanchot, Bataille ou Char. Foucault avait une sensibilité littéraire aiguë. Je crois le voir encore surgir un matin de son bureau comme un diabolin de sa boîte, les yeux écarquillés, un livre ouvert à la main, et proférant : « Écoute, Veyne, est-ce que tu ne trouves pas qu'il y a en littérature des choses qui sont au-dessus de tout le reste ? Pour moi, la tirade d'Œdipe aveugle, à la fin d'*Œdipe Roi*... ». Il n'acheva pas.

Pour en revenir à ses propres livres, ceux-ci ne cessent de répéter : « Au nom de quel principe pourrais-je ou pourriez-vous prôner un programme d'action ? Mais ne vous laissez pas impressionner par le présent qui est déjà du passé lorsque vous le discernez ; sachez plutôt ce que vous voulez et ce que vous refusez. » Je pense souvent à lui et

alors me reviennent à l'esprit, comme une sorte de prière, quatre vers de William Carlos Williams sur l'étoile du matin (qui est la même que l'étoile du soir ; depuis Frege, nul logicien moderne ne l'ignore) :

C'est un étrange courage
que je te dois, astre ancien.
Brille seul en pleine aurore
à qui tu ne cèdes rien (12).

Les cours de Foucault au Collège de France attiraient toute une foule, comme jadis ceux de Bergson. La salle était comble, les gens étaient assis, debout, voire couchés, occupaient tous les fauteuils, avaient pris pour sièges les marches des escaliers. Il y avait là des personnalités connues, des gens de théâtre, un ancien secrétaire de Staline. Les magnétophones cliquetaient pendant le cours (les cassettes des cours faisaient l'objet d'un discret trafic). Pierre Nora et moi-même étions présents, assis sagement côte à côte et réfléchissant à ce que nous entendions.

Au-devant de tout le monde, étendu de tout son long à même le sol, au pied de la chaire, un très beau, mince et longiligne jeune comédien levait vers le professeur sa tête élégamment soutenue par sa main. Cette figure allégorique qui séparait d'un trait le public et l'orateur témoignait de l'affluence. Sa présence ostensible attestait qu'il discernait son approbation à la pensée de l'orateur et sa pose désinvolte, qui les séparait l'un et l'autre des conventions du vulgaire et parachevait la légende, était autorisée par leur commune appartenance au bon parti (13).

Foucault ignorait et laissait faire ; en revanche il refusait, en une phrase élégante, d'être photographié.

À Paris, la rue du Foulard est tout proche du Collège de France. Or Dante (qui fut la monade humaine la plus complète qui ait existé, qui s'intéressait à tout et qui faisait une passion de tout) a placé en son *Paradis* Siger de Brabant (qui fut condamné en 1277 par l'évêque de Paris pour avoir opposé les vérités de la philosophie aux révélations de la Foi) ; Dante a dit de lui (14) :

C'est de Siger la lumière éternelle
Qui, dans les cours qu'il donnait rue du Foulard,
Se fit haïr en syllogisant droit.

1. M. Weber, *Sociologie des religions*, éd. Grossein-Passeron, Gallimard, coll. Tel, 2006, p. 228.

2. Je songe aux écrits théoriques de Weber, non à ses textes politiques d'actualité.

3. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, 1958, vol. II, p. 612 ; vol. III, p. 486.

4. Il avait fini par me confier qu'un seul des élèves était dans le secret : un élève scientifique dont le nom était devenu proverbial à cause de son hétérosexualité flamboyante et de ses succès féminins. Le désir ou plutôt le plaisir était devenu une patrie commune et indivisible pour ce Don Juan et pour Foucault.

5. Avec le compositeur Jean Barraqué ; voir D. Éribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, pp. 86-90.

6. Selon le témoignage de Mme Foucault, rapporté par Didier Éribon dans sa biographie de Foucault.

7. Sur le droit au suicide, voir *DE*, III, p. 777. Cf. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, X, p. 87 : « La mort. Il faut retourner le fait physiologique tout bête en une nécessité morale. Vivre de façon à avoir aussi au moment convenable sa volonté de mort. »

8. Aucun de ses familiers ne s'est douté de quelque chose ; nous n'avons su qu'au lendemain de sa mort. Au témoignage de Daniel Defert, lui-même avait noté dans son calepin : « Je sais que j'ai le sida, mais, avec mon hystérie, je l'oublie. »

9. Je reprends ici, avec son autorisation amicale, un récit qu'a bien voulu publier Didier Éribon dans son *Michel Foucault*, p. 34.

10. Les dernières nouvelles de Foucault étaient mauvaises, ma femme avait appris l'avant-veille, des médecins de l'hôpital de la Salpêtrière, qu'ils ne savaient plus que faire. Quittant Paris, j'étais sur l'autoroute, quand je me vois doublé à vive allure par une voiture massive et puissante, de couleur verte, dont l'arrière rectangulaire avait une forme inhabituelle. À l'instant où elle me doubla, je reconnus Foucault en le conducteur qui tourna vivement vers moi son profil aigu et me sourit de ses lèvres minces. J'enfonçai l'accélérateur pour le rattraper, mais relevai le pied aussitôt, ayant compris le caractère hallucinatoire de cette vision, car une hallucination ne se confond pas avec une vraie perception et est *index sui* ; j'avais compris aussi l'allégorie : Foucault allait où nous irons tous et il me dépassait aisément en matière d'intelligence. La voiture disparut au loin ou cessa d'exister, je ne sais. Le tout avait duré une demi-minute tout au plus. Quand j'ai raconté la chose à Passeron, il m'a fait remarquer ce que je n'avais pas compris : l'arrière singulier de la voiture était celui d'un corbillard. — Hallucination ou rêve éveillé ? La vision avait l'ingéniosité allégorique des rêves proches du réveil, lorsque la pensée est déjà à moitié éveillée.

11. Par exemple, il avait pris en grippe tel ou tel personnage de son milieu et lui avait dit des méchancetés féroces, comme il savait trop bien le faire.

12. « *It's a strange courage/You give me, ancient star : / Shine alone in the sunrise/ Toward which you lend no part.* »

13. J.-P. Vernant a eu, à un de ses cours, Marlene Dietrich, assise au premier rang, jambes croisées.

14. « *Essa è la luce eterna di Sigieri, / che leggendo nel vico de li strami/sillogizò*

invidiosi veri », « des vérités qui le firent haïr » (*Paradiso*, X, 136).

Remerciements

Je remercie Didier Éribon, qui est à l'origine de ce petit livre, et aussi, pour ses encouragements, Daniel Defert, qui n'est cependant pas responsable des erreurs que j'ai dû commettre. La clé philosophique est due à Jean-Marie Schaeffer, comme le lecteur a pu le constater. Chez Albin Michel, Hélène Monsacré a su mener jusqu'à l'accouchement ce livre qui traînait depuis vingt ans ; elle a été la plus adroitement directive des éditrices, mais également la plus compétente.